This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600097587%

Der

# Symbolische Charakter

der christlichen

# Religion und Kunst.

Der

# ſymboliſche Charakter

der chriſtlichen

# Religion und Kunſt.

---

Eine

Einleitung in die ſpecielle Symbolik der chriſtlichen Kunſt,

und ein

Beitrag zur Begründung einer chriſtlichen Aeſthetik.

Von

G. M. Durſch,

Theol. et Phil. Dr.

Schaffhauſen.
Verlag der Friedr. Hurter'ſchen Buchhandlung.
1860.

141. L. 30.

BODLEIANA · BIBLIOTHECA

# Vorrede.

Weil die Kunſt von jeher ſich vorzugsweiſe in religiöſen Ideen bewegte und je nach der religiöſen Anſchauung ihre Werke geſtaltete, war nicht nur von Anfang an eine enge und innere Beziehung der Kunſt zur Religion wahrnehmbar, ſondern es nahmen auch die Kunſtwerke den Charakter der Religion an. Da man heut zu Tage beſtrebt iſt, die Werke der chriſtlichen Kunſt in ihrer tiefſten Grundlage zu erkennen, d. h. ſie in ihrer ſymboliſchen Bedeutung aufzufaſſen, ſo haben wir es verſucht, dieſe in dem ſymboliſchen Weſen der chriſtlichen Religion ſelbſt nachzuweiſen. Die chriſtliche Religion, die in ihrer Lehre und ihrem Cultus einen ſymboliſchen Charakter hat, lehrt uns auch alle Erſcheinungen der Welt in einer ſymboliſchen Bedeutung aufzufaſſen, indem ſie uns anleitet zu erkennen, ob ein Weſen der göttlichen Idee von demſelben entſpreche oder nicht. Alle Dinge und Weſen der Natur haben einen ſymboliſchen Charakter, indem ſie, da ſie vernunft- und willenlos ſind, ſo beſchaffen ſind und wirken, wie ſie der Schöpfer

gedacht und gewollt hat, oder die Realität eines bestimmten göttlichen Gedanken und Willens sind. Anders verhält es sich in der Geisterwelt, weil es ihrer Freiheit anheimgegeben ist, ihr Sein und Leben der göttlichen Schöpfungsidee entsprechend zu erhalten oder nicht. Indem nun mit Intelligenz und Freiheit begabte Wesen von ihrer ewigen Idee abfielen, d. h. anders dachten, wollten und wirkten, als ihr Schöpfer wollte, ist der große Unterschied zwischen dem Guten und Bösen in der Welt offenbar geworden.

Diejenigen intelligenten und freien Wesen sind gut geblieben, welche ihr Sein und Leben der ewigen Idee ihres Schöpfers gemäß erhielten und entwickelten. Diese sind wahr und gut, weil ihr Leben auf einer göttlichen Idee beruht, und diese durch jenes vollzogen wird. Diejenigen Geister dagegen, die dem Willen Gottes widerstrebten, baueten ihr Leben auf einen andern Grund, als den Gott gelegt hat; sie fielen von ihrer Idee und von Gott ab, wurden ideelos, unwahr, und führen ein lügenhaftes Leben. Sie bleiben nur formell in ihrer Idee, weil sie als intelligente und freie Wesen Ebenbilder Gottes sind und bleiben, aber nicht ihrer Idee entsprechend leben und wirken. Derjenige Geist, welcher in seiner Idee bleibt und sein Leben derselben gemäß entwickelt und entfaltet, ist wahr und gut, und insofern er der göttlichen Idee gemäß ist und lebt, ist er ein Symbol, d. h. die Realität einer göttlichen Idee, und aus diesem Grunde nennen wir ihn nicht nur wahr und gut, sondern auch schön. Das Schöne, das in der Geisterwelt zur Erscheinung kommt, setzt daher das Wahre und Gute voraus, weil, was nicht wahr und gut ist, von seiner Idee abgefallen ist, und nicht mehr Erscheinung derselben sein kann. Nur dasjenige Wesen

und Leben kann auf dem chriſtlichen Standpunkt ſchön genannt werden, welches ſeiner ewigen Idee entſpricht, oder wahr und gut iſt. Es iſt wahr, weil es ſeiner Idee gemäß beſchaffen iſt, und gut, weil es ſeiner Idee entſprechend handelt und wirket. Derjenige Geiſt iſt daher unwahr und bös, welcher aus der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben herausgetreten iſt oder dem göttlichen Gedanken und Willen nicht mehr entſpricht, und nicht mehr will, wie Gott gewollt hat. Er iſt nicht mehr ſchön, ſondern häßlich, weil er nicht mehr die Erſcheinung einer göttlichen Idee iſt. Die göttliche Schöpferidee kommt nur dadurch zur Erſcheinung, daß der Geiſt in ſeiner Wahrheit bleibt und dieſer gemäß wirket, oder daß ſein ganzes inneres und äußeres Leben der Idee entſprechend ſich entwickelt und geſtaltet. Ein irreligiöſer und unſittlicher Menſch kann nicht ſchön genannt werden, wenn auch ſein Aeußeres die höchſte Vollkommenheit des menſchlichen Leibes darſtellen ſollte, weil er von der Wahrheit abgefallen iſt und dieſer zuwider denkt und will. Er iſt keine ſymboliſche Erſcheinung der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben mehr. Auf dem chriſtlichen Standpunkte können wir nur das ſchön nennen, was zugleich wahr und gut iſt. Die vernunft- und willenloſen Weſen der Natur ſind wahr und gut und darum ſchön, weil ſie nicht von ihrer Idee abfallen und ihr Sein und Leben dieſer entgegenſetzen können. Derjenige Geiſt oder Menſch iſt nach ſeinem Weſen, ſeinen Geſinnungen und Handlungen ſchön, der gut iſt, d. h. der dem göttlichen Schöpfergedanken entſpricht.

Auf dem chriſtlichen Standpunkte können wir daher die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen nicht ſo von einander trennen, wie die Philoſophie es gethan hat. Was ſchön

ist, muß wahr und gut sein, und umgekehrt. Was nicht wahr und gut ist, ist häßlich. Nur auf dieser Grundlage läßt sich eine Aesthetik im christlichen Sinne auferbauen. Welche Begriffsverwirrung haben die philosophischen Unterscheidungen des Wahren, Guten und Schönen verursacht! Wenn man von der höhern Wahrheit der Dinge absieht, diese nicht darin erkennt, daß sie die vollkommene Realität einer göttlichen Idee sind, so läßt sich leicht erkennen, daß man die Wahrheit nur in der adäquaten Erkenntniß von der natürlichen Beschaffenheit und dem wirklichen Zustand derselben suchen und finden kann. Wenn man das Gute nicht in einer der ewigen Idee entsprechenden Wirksamkeit erkennt, so muß man es nur da suchen, wo ein Ding nützlich oder angenehm wirkt. Nur das Christenthum hat uns von der subjectiven, willkürlichen Ansicht von dem Guten und Bösen befreit, indem es uns beides in Objecten zeigte. Der böse Christ ist nicht wahr und gut, weil sein Leben der göttlichen Idee nicht entspricht, er ist darum auch nicht schön, sondern häßlich. Wir gewinnen daher nur wieder auf dem Standpunkte des Christenthums einen festen und allgemein giltigen Begriff von dem Schönen und Häßlichen. Auf diesem Standpunkt nennen wir alles das schön, was Symbol, d. h. die sinnliche Erscheinung einer göttlichen Idee ist, und wenn ein Ding oder Wesen die Realität einer ewigen Idee ist, so ist es nothwendig so, wie es Gott gedacht und gewollt hat, nämlich wahr und gut. Die christliche Lehre weiset uns daher an, alle Dinge der Welt in ihrem tieferen Wesen und in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen, indem es uns dieselbe in dem Schöpfergedanken erkennen läßt. Die philosophische Aesthetik, welche das Schöne von dem Sittlichen zu unterscheiden suchte,

bemühete ſich vergebens, feſte und allgemein annehmbare Begriffe z. B. von dem Tragiſchen, Komiſchen, Epiſchen, Idylliſchen, Romantiſchen ꝛc. zu gewinnen. Wenn wir uns dagegen auf den chriſtlichen Standpunkt ſtellen, ſo erkennen wir leicht, was im menſchlichen Leben, was in Geſinnungen und Handlungen, ſchön oder häßlich iſt. Unſer Urtheil iſt dann nicht ein bloß ſubjectives, willkürliches, ſondern ein auf die ewige Wahrheit gebautes und zu allen Zeiten giltiges. Wir haben für alle unſere äſthetiſchen Begriffsbeſtimmungen einen ſichern Anhaltspunkt an der Perſon Chriſti, der das Ideal menſchlicher Vollkommenheit und Schönheit iſt. Der Heilige iſt eine reale Erſcheinung der göttlichen Idee von dem menſchlichen Sein und Leben. Je mehr wir Chriſtus ähnlich werden, deſto ſchöner iſt die Erſcheinung unſeres zeitlichen Lebens. Das Schöne in der Welt iſt nicht etwas rein Subjectives, das bloß in dem Geiſte des denkenden und empfindenden Menſchen exiſtirt, in ſeinem Urtheil oder in ſeiner Empfindung, ſondern hat einen objectiven Beſtand in der Natur und dem Geiſte, inſofern beide Realitäten ihrer ewigen Ideen ſind. Das Schöne hat nur in dem Geiſte des Menſchen eine ſubjective Exiſtenz, ſo lange es in der Anſchauung der Phantaſie weilt. Es iſt aber da doch ein Object für die ſubjective Anſchauung — es hat eine ideal-reale Exiſtenz.

Will man die einzelnen Kunſtwerke mit ihren Nebenwerken in ihren ſymboliſchen Bedeutungen auffaſſen, ſo ſcheint es uns nothwendig, daß wir die Kunſt überhaupt als eine Erſcheinung religiöſer Ideen erkennen. Um hiezu beizutragen, haben wir hier den Verſuch gemacht, den ſymboliſchen Charakter der chriſtlichen Kunſt in dem der Religion zu begründen,

und nennen daher dieſes Werkchen eine Einleitung in die ſpecielle Symbolik der chriſtlichen Kunſt.

Und wenn wir die chriſtliche Kunſt in dem ſymboliſchen Charakter der Religion begründet finden, werden wir auch auf eine von der Philoſophie abweichende Weiſe das Schöne und Häßliche zu beſtimmen wiſſen und dadurch auch den Grund zu einer Aeſthetik im Sinne des Chriſtenthums finden.

# Inhaltsanzeige.

## Einleitung.


Seite

§. 1. Das Weſen und die Nothwendigkeit der Religion . . . . . 1
§. 2. Das Symboliſche der Religion überhaupt . . . . . 7


## Erſter Theil.

### Das Symboliſche der chriſtlichen Religion.

#### Erſtes Kapitel.

#### Das Symboliſche der chriſtlichen Lehre.


§. 3. Das Symboliſche der religiöſen Lehre überhaupt . . . . . 13
§. 4. Die Symbolik der Idee Gottes . . . . . 22
§. 5. Das Symboliſche der chriſtlichen Lehre von der Welt. Engel. Natur. Menſch . . . . . 29


#### Zweites Kapitel.


§. 6. Uebergang von der Symbolik der Lehre zu der des Cultus . . . . 40
§. 7. Das Symboliſche des religiöſen Cultus im Allgemeinen . . . . . 44
§. 8. Der ſymboliſche Charakter des Prieſterthums . . . . . 48
§. 9. Die ſymboliſche Bedeutung des Opfers . . . . . 55
§. 10. Das Gebet . . . . . 68
§. 11. Die religiöſen Weihen . . . . . 78
§. 12. Die religiöſe Lehre . . . . . 94
§. 13. Die Bedeutung der Cultusſtätten . . . . . 102
§. 14. Die Bedeutung der religiöſen Feſte . . . . . 111


#### Drittes Kapitel.

#### Die Symbolik des menſchlichen Lebens.


§. 15. Das Symboliſche des urſprünglichen Lebens . . . . . 126
§. 16. Das Leben des Heiden- und Judenthums . . . . . 129
§. 17. Die Idee des chriſtlichen Lebens . . . . . 133
§. 18. Die verſchiedenen Beziehungen des chriſtlichen Lebens . . . . 137

Seite

1. Das kirchliche Leben des Chriſten . . . . . 138
2. Das chriſtliche Leben im Staate . . . . . 141
3. Das chriſtliche Familienleben . . . . . 145

§ 19. Das Nichtſymboliſche oder Häßliche . . . . . 151

## Zweiter Theil.

### Der ſymboliſche Charakter der chriſtlichen Kunſt.

#### Erſtes Kapitel.

Das Schöne und die Kunſt.

§. 20. Der Begriff des Schönen . . . . . 157
§. 21. Vergleichung mit den Begriffen der philoſophiſchen Aeſthetik . . 169
§. 22. Warum gefällt das Schöne? . . . . . 185
§. 23. Das Weſen der Kunſt überhaupt . . . . . 192
§. 24. Die chriſtliche Kunſt . . . . . 201
§. 25. Der ſymboliſche Charakter der chriſtlichen Kunſt überhaupt . . 210

#### Zweites Kapitel.

Die verſchiedenen Beziehungen der chriſtlichen Kunſt.

§. 26. I. Die Beziehung der Kunſt zur Gottheit . . . . . 215
§. 27. Das Tragiſche im chriſtlichen Sinne . . . . . 220
§. 28. II. Die Beziehung der chriſtlichen Kunſt zur Natur . . . . 226
§. 29. Das Naturerhabene . . . . . 234
§. 30. III. Die Beziehungen der chriſtlichen Kunſt zum menſchlichen Leben . 239
A. Das chriſtliche Leben im Verkehr mit den Mitmenſchen . . . 240
§. 31. Das Pathetiſche . . . . . 242
§. 32. Anmuth und Würde . . . . . 246
§. 33. Das Elegiſche . . . . . 251
§. 34. Das Humoriſtiſche . . . . . 255
§. 35. Das Komiſche . . . . . 260
§. 36. Das Ironiſche und Satyriſche . . . . . 265
§. 37. Der äſthetiſche Witz . . . . . 270
B. Das chriſtliche Leben in den ſtaatlichen und bürgerlichen Verhältniſſen . . . . . 273
§. 38. Das Epiſche im chriſtlichen Sinne . . . . . 273
§. 39. Das Naive . . . . . 277
§. 40. Das Romantiſche . . . . . 281
§. 41. Das Lyriſche . . . . . 289
C. Das chriſtliche Familienleben . . . . . 292
§. 42. Das Idylliſche . . . . . 292
§. 43. Schluß . . . . . 297

# Einleitung.

## §. 1.

### Das Weſen und die Nothwendigkeit der Religion.

Das Weſen und die Nothwendigkeit der Religion iſt begründet in der Schöpfung der Welt und des Menſchen durch den allmächtigen Gott. Die vernünftigſte Anſicht von der Entſtehung der Welt und des Menſchen finden wir auf den erſten Blättern der Geneſis ausgeſprochen, denn da leſen wir in Betreff der Welt: Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde, und in Betreff des Menſchen: Laſſet uns den Menſchen machen nach unſerm Bild und Gleichniß, der da herrſche über die Fiſche des Meeres u. ſ. w. Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde; nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn, Mann und Weib ſchuf er ſie (Gen. 1, 26. 27.). Und Gott, der Herr, bildete den Menſchen aus Erdenſtaub und hauchte in ſein Angeſicht den Odem des Lebens, und alſo ward der Menſch zum lebenden Weſen (Gen. 2, 7.).

Vergleichen wir die Schöpfung des Menſchen mit der Schöpfung der Erde, der Pflanzen und Thiere, ſo finden wir den Unterſchied, daß dieſe unmittelbar durch das Wort Gottes aus Nichts entſtanden ſind, während der Leib des Menſchen aus der ſchon geſchaffenen Erde nicht durch das bloße Wort Gottes, ſondern durch eine göttliche Thätigkeit entſtanden iſt. Weil aber die Erde nicht die Kraft in ſich hat, den menſchlichen Leib aus ſich hervorzubringen, viel weniger ihn mit einem unſterb-

lichen Geiste zu beleben, kann auch der Mensch eine unmittelbare Schöpfung Gottes genannt werden. Gott bildete, indem er den Leib des Menschen schuf, etwas ganz Neues auf der Erde, weil diese denselben nie hervorgebracht hätte. Der Mensch steht daher, indem er die Einheit von Geist und Materie ist, in Beziehung zur materiellen und geistigen Welt, ist aber wegen seiner materiellen Natur allen Gesetzen der Materie unterworfen, während seine geistige Thätigkeit sich frei über diese erhebt. Eben dadurch, daß Gott den Leib des Menschen aus Erde unmittelbar bildete, und zum Träger eines Geistes machte, hat derselbe eine Natur erlangt, welche die Kräfte der Materie nicht hervorzubringen im Stande sind.

Der Mensch steht nicht nur vermöge seiner leiblichen Gestalt und Organisation weit über den Thieren, sondern erhebt sich zu einer unvergleichlichen Höhe durch seinen Geist. Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß, und hauchte dem aus Erde gebildeten Leib des Menschen den Odem des Lebens ein. Wenn nun Gott Geist, nichts als Geist ist, wodurch konnte er den Menschen zu seinem Bild und Gleichniß machen? Nur dadurch, daß er ihm auch einen Geist verlieh, dessen Wesen in der Einheit von Intelligenz und Freiheit besteht, und ihn dadurch zu einem Wesen machte, das eine eigenthümliche Stelle zwischen Himmel und Erde einnimmt, oder das eine natürliche und zugleich eine übernatürliche Beziehung hat. Wenn nun auch schon der Geist des Menschen vermöge seiner Natur ein Ebenbild Gottes ist, so war er es unmittelbar nach seiner Schöpfung noch in einem höhern Grade, weil er heilig und gerecht, oder in den Augen Gottes gut war. Weil nun aber der Leib des Menschen ein Organ des denkenden und wollenden, unsterblichen Geistes ist, breitet sich die Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes auch über seinen Leib aus.

Warum und wozu hat Gott die Welt und den Menschen erschaffen? Weil außer Gott von Ewigkeit her Nichts war, können wir den Grund und Zweck der Weltschöpfung nur in dem Wesen Gottes selbst suchen. Gott ist Geist, die vollkommenste Einheit von absoluter Intelligenz und Freiheit in unendlich vollkommener Liebe. Gott ist die Liebe (1. Joh. 4, 16.). Wenn nun Gott denkt und will, so ist der Beweggrund seines Denkens und Wollens die Liebe. Die göttliche Liebe ist aber absolute Seligkeit in sich selbst und bedarf keines anderen Wesens oder Gegenstandes zu ihrer vollkommenen Seligkeit. Die Liebe ist ohne alle Selbst-

sucht, sie ist im Gegentheil die reinste Mittheilung und Hingabe. Da nun Gott die Welt aus Nichts erschaffen hat, so können wir den Grund der Weltschöpfung nur in der göttlichen Liebe finden, die da will, daß unzählbare lebende Wesen an ihrer Liebe theilnehmen und sich in ihr freuen. Wir können daher auch nicht annehmen, daß Gott die Welt zu seiner Verherrlichung erschaffen habe, weil damit behauptet werden könnte, daß Gott der Verherrlichung durch die Welt bedürftig gewesen sei, und diese durch seine Schöpfung gesucht habe. David sagt ja: Mein Gott bist du; denn meiner Güter bedarfst du nicht (Ps. 15, 2.). Die Liebe bewegte Gott von Ewigkeit, die Idee der Welt zu denken und aus freiem Willen zu erschaffen, denn der römische Katechismus sagt: Dieß that er nicht durch irgend eine Gewalt oder Nothwendigkeit gezwungen, sondern aus seinem eigenen freien Willen. Es trieb ihn auch keine andere Ursache zum Schöpfungswerke als die, daß er die Dinge, die er erschaffen hatte, seiner Güte theilhaftig machte. Wie er aber durch seine Güte bewogen, Alles that, was er wollte, so folgte er auch, da er Alles erschuf, keinem Muster oder Vorbilde, welches außer ihm bestanden hätte; sondern weil das Vorbild zu allen Dingen in dem göttlichen Verstande begriffen ist, so hat der höchste Werkmeister, dasselbe in sich schauend und gleichsam erfahrend, in höchster Weisheit und unendlicher Macht den Inbegriff aller Dinge im Anfange erschaffen, denn er sprach und sie sind geworden, er befahl und sie wurden erschaffen! Gott wollte also die Welt nicht für sich, sondern er wollte sich selbst für die Welt, indem er seiner Liebe folgte.

Wie der Grund der Weltschöpfung die göttliche Liebe ist, so ist auch der Zweck derselben kein anderer als das Wesen der Liebe, d. h. Gott hat die Welt erschaffen, um alle Geschöpfe seiner Güte oder Liebe theilhaftig zu machen. Der Zweck der Weltschöpfung ist daher die Offenbarung und Bethätigung der göttlichen Liebe. Gott wollte, daß unzählbar viele Wesen seiner Liebe theilhaftig seien und sich in seiner Liebe erfreuen. Damit aber die lebenden Wesen sich ihres Lebens freuen mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, hat er hiezu die materielle Welt als die Grundlage ihres zeitlichen Lebens erschaffen.

Gott hat, wenn wir nun bei der Erde stehen bleiben, unzählbare lebende Wesen in's Dasein berufen. Diese wurzeln in dem Pflanzenreiche und erheben sich in Abstufungen immer mehr durch ihre vollkommenere Organisation und Lebenskraft bis zu dem Menschen, ihrem

Sinne die Gebundenheit des Menschen an Gott, seinen Schöpfer, und in subjectivem Sinne die Erkenntniß dieser Gebundenheit und das Leben in dieser. Wir stimmen daher in der Begriffsbestimmung der Religion Lactantius bei, der da sagt: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia probeamus: hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietátis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit (Div. inst. IV. 28.). Die Religion in subjectivem Sinne hat daher zwei Theile, deren einer die religiöse Erkenntniß und der andere der religiöse Cultus ist.

Das Wesen der Religion besteht darin, daß der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit seiner ganzen Natur, seinem Erkennen und Wollen, seinem Leben und Streben eine Richtung auf Gott gibt, oder mit andern Worten sein Gebundensein an Gott erkennt und erhält.

Die Nothwendigkeit der Religion läßt sich aus der Natur des menschlichen Geistes erkennen, dem Gott das Siegel einer übernatürlichen Bestimmung aufgedrückt hat. Es liegt im Wesen des menschlichen Geistes, Gott zu erkennen und in der Liebe Gottes selig zu sein. Daher sagt Stiefelhagen ganz richtig: Wie wenig es denkbar ist, daß das Geschöpf sich selbst schaffe oder die vom Schöpfer empfangene Natur ausziehe, ebenso wenig ist der Mensch im Stande, den Bestand der Religion in sich ganz zu vernichten. Sie ist ein Verhältniß, das Gott bei der Schöpfung des Menschen unabänderlich festgesetzt hat, eine göttliche Bestimmung, welcher die geschöpfliche Bestimmtheit nie fehlet. Das Wesen der Religion liegt hoch über der menschlichen Willkür in dem Willen des Schöpfers. Der Mensch kann nicht anders als bei einem übernatürlichen Ziele anlangen; was er vermag, ist nur die Wahl, es im ewigen Leide oder in ewiger Freude zu finden (Theol. des Heidth. 57.). Einen Beweis für die Nothwendigkeit der Religion finden wir auch darin, daß alle Völker an Götter glaubten und sie verehrten.

## §. 2.

## Das Symbolische der Religion überhaupt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, müssen wir hier im Voraus erklären, daß wir in dem Folgenden nicht eine Symbolik der christlichen Religion in dem Sinne zu geben beabsichtigen, nach welchem man eine

Herrn. Die Schöpfung des Menschen und seine Bestimmung müssen hier besonders in's Auge gefaßt werden, um das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion im Allgemeinen darstellen zu können. Nachdem Gott die übrigen lebenden Wesen durch sein allmächtiges Wort aus der Erde hat hervorgehen lassen, bildete er selbst den Leib des Menschen aus Erde und belebte ihn mit einem denkenden, wollenden und sich selbstfühlenden Wesen, das wir Geist nennen. Dadurch wurde der Mensch ein Ebenbild und Gleichniß Gottes, denn er bekam einen Geist, dessen Wesen in der Einheit der Intelligenz mit dem Willen durch das Band der Liebe besteht. Der Mensch ist daher das erste Wesen auf Erden, das in Aehnlichkeit mit dem absoluten Geiste denken und erkennen, frei wollen und in Liebe sich selbst besitzen kann, oder er ist dasjenige Wesen, in dessen Geist eine höhere Schöpfung ihren Anfang nimmt, das sich mit Bewußtsein und Freiheit der Liebe seines Schöpfers erfreut. Weil die übrigen Geschöpfe die Intelligenz und Freiheit nicht besitzen, hat Gott den Menschen auch zu seinem Stellvertreter und Herrscher über dieselben gesetzt.

Gott hat also den Menschen durch ein vernünftiges, freies und unsterbliches Wesen, das wir Geist nennen, belebt, daß er mit Bewußtsein und Freiheit an seiner ewigen Liebe theilnehme und sich in ihm erfreue und selig sei. Damit aber seine Freude noch vollkommener sei, hat er seine Seele sogleich mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgestattet, welche er erst durch freie Thätigkeit hätte sich erwerben sollen. In diesem Zustande stand der Mensch in innigster Vereinigung mit Gott und erfreuete sich am vollkommensten der Liebe Gottes. In diesem Zustande war das Wort des Apostels volle Wahrheit: In ihm leben wir, und bewegen uns und sind wir (Apostelg. 17, 28.).

Gott hat den Menschen aus Liebe erschaffen, und ihn, indem er ihn zur Einheit von Materie und Geist gestaltet hat, zwischen das Naturreich und Geisterreich hineingestellt, ihn daher auch zu seinem Stellvertreter und Herrn seiner Geschöpfe gemacht. Der Mensch ist daher ein Geschöpf Gottes, und kann sein Verhältniß zu seinem Schöpfer nie mehr ändern, so sehr er auch dieses mißkennt und vergißt. Dieses Verhältniß bleibt ewig unabänderlich, weil der Mensch auf keine andere Weise entstanden ist, als durch die Hand des lebendigen Gottes. Gott hat den Menschen zu seinem Stellvertreter und Herrn seiner Geschöpfe auf Erden gemacht; diese Stellung behauptet auch der Mensch, wenn er

seinen Schöpfer und seine Bestimmung ganz aus den Augen verloren hat.

Gott hat den Leib des Menschen zu einem Organ eines Geistes gemacht, und denselben mit einem Geiste, einem intelligenten, freien und unsterblichen Wesen belebt, damit das höchste Wesen auf Erden sich seiner unendlichen Liebe mit Bewußtsein und Freiheit erfreue. Gott hat sich daher für den Menschen bestimmt und dadurch den Menschen für sich. Weil Gott dem Menschen einen Geist verliehen hat, der in Aehnlichkeit mit ihm denken, wollen und empfinden kann, und dadurch ihn zu seinem Ebenbilde gemacht hat, hat er ihm zugleich eine übernatürliche Bestimmung gegeben. Gott hat den Menschen erschaffen, um ihn seiner Liebe und Güte theilhaftig zu machen, er will daher, und das ist seine Bestimmung, daß er vermöge seiner Intelligenz seine Liebe und alles das, was er aus Liebe erschaffen hat, erkenne, oder an dem göttlichen Wissen theilnehme; er hat ihm ein Herz gegeben, und will, daß er seine Liebe fühle und ihn wieder liebe; er hat ihm die Freiheit des Willens verliehen, und will, daß er in dem Verhältniß verharre, in welches er ihn gesetzt hat, oder nichts Anderes wolle, als was er selbst will, und hat seinen Geist zu einem unsterblichen Leben erschaffen, damit er ewig seiner Liebe sich erfreue oder ewig selig sei.

Weil Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf und sich ihm nach seiner Schöpfung unmittelbar geoffenbaret hat, liegt in seinem geistigen Wesen naturnothwendig das Gottesbewußtsein, und er kann sich dessen vermöge seiner ganzen Natur nicht entschlagen. Gott zu erkennen bleibt daher ein nothwendiges Bedürfniß des menschlichen Geistes. Aus welch' anderem Grunde können wir uns die Thatsache erklären, daß das Gottesbewußtsein in der Menschheit nie gänzlich verloren ging; oder daß, wie Cicero, Tusc. I, 13, sagt, kein Volk so roh, daß keine Nation so verwildert, Niemand so entartet ist, daß sich in seinem Geiste nicht irgendwie der Glaube an Götter geltend machte.

Der menschliche Geist kommt naturnothwendig zum Selbstbewußtsein, d. h. er erkennt sich in seiner Entwicklung nothwendig als ein gesetztes geistiges Wesen; er kommt zu dem Bewußtsein seiner naturgemäßen Thätigkeit, aber auch seiner Beschränktheit und Abhängigkeit. Mit dem Selbstbewußtsein und dem Gottesbewußtsein hängt nothwendig das Gewissen des menschlichen Geistes zusammen, das unzertrennlich von dem Wesen desselben ist. Mit dem Gewissen hat Gott dem mensch-

lichen Geiste das Wissen und Gefühl verliehen, zu wissen und zu empfinden, ob und wann er seiner Natur und Bestimmung gemäß oder zuwider denke und handle. Mit dem Gewissen hat daher Gott ein Gesetz in's Herz geschrieben, damit er, wie in der Idee Gottes eine Richtschnur für seine Intelligenz, so in diesem eine solche für sein Handeln habe. Mit dem Wesen des Geistes hat Gott dem Menschen ein Gesetz in's Herz geschrieben, an welchem er immer erkennen kann, ob und in wie weit er seiner Bestimmung gemäß gesinnt sei und handle; daher sagt der Apostel (Röm. 2, 14. 15.), daß wenn die Heiden aus natürlichem Antriebe das thun, was das Gesetz vorschreibt, so zeigen sie, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugniß gibt, und die Gedanken sich miteinander anklagen oder lossprechen. Die weisesten Männer haben daher auch, sagt Plato de legg. II. 4, die Ansicht gehabt, daß das natürliche Moralgesetz weder von dem Geiste der Menschen erfunden, noch irgendwie durch eine Satzung aufgekommen ist, sondern etwas Ewiges sei, das durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens die ganze Welt regiere.

Der Mensch ist daher nach dem Gesagten durch seine Schöpfung, durch seinen gottebenbildlichen Geist, durch sein in diesem inbegriffenen Gottesbewußtsein und durch das in sein geistiges Wesen eingeschriebenes Moralgesetz in seinem Inneren und Aeußeren auf Gott, seinen Ursprung und sein Ziel, hingewiesen. Gott ist sein Ursprung und sein Ziel, weil er ihn aus Liebe erschaffen hat und er sich seiner Liebe ewig erfreuen soll. So sehr auch der Mensch seinen Ursprung vergessen hat, so sehr ihm auch seine geistige Natur unbekannt ist, sich das Gottesbewußtsein in ihm verdunkelt hat und das Gewissen abgestumpft ist, er hat dennoch eine innere unaustilgbare Sehnsucht, so unerkannt diese auch sein mag, nach seinem Ursprunge und Ziel, um selig zu sein. Gott hat den Menschen zu sich in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt, und dieses kann der Mensch nicht aufheben, so sehr er auch wollte. Hierauf gründet sich die Religion des Menschen im Allgemeinen, welche nichts Anderes ist, als die Erkenntniß der realen Beziehungen zur Gottheit und die Richtung des innern und äußern Lebens nach dieser Erkenntniß, und der Zweck jeder Religion ist kein anderer als die Vereinigung des Menschen mit Gott und in der Liebe Gottes selig zu sein; die Religion weiset den Menschen auf ein übernatürliches Ziel hin, das Gott demselben bei seiner Schöpfung gesetzt hat. Religion bedeutet daher in objectivem

Sinne die Gebundenheit des Menschen an Gott, seinen Schöpfer, und in subjectivem Sinne die Erkenntniß dieser Gebundenheit und das Leben in dieser. Wir stimmen daher in der Begriffsbestimmung der Religion Lactantius bei, der da sagt: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia probeamus: hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit (Div. inst. IV. 28.). Die Religion in subjectivem Sinne hat daher zwei Theile, deren einer die religiöse Erkenntniß und der andere der religiöse Cultus ist.

Das Wesen der Religion besteht darin, daß der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit seiner ganzen Natur, seinem Erkennen und Wollen, seinem Leben und Streben eine Richtung auf Gott gibt, oder mit andern Worten sein Gebundensein an Gott erkennt und erhält.

Die Nothwendigkeit der Religion läßt sich aus der Natur des menschlichen Geistes erkennen, dem Gott das Siegel einer übernatürlichen Bestimmung aufgedrückt hat. Es liegt im Wesen des menschlichen Geistes, Gott zu erkennen und in der Liebe Gottes selig zu sein. Daher sagt Stiefelhagen ganz richtig: Wie wenig es denkbar ist, daß das Geschöpf sich selbst schaffe oder die vom Schöpfer empfangene Natur ausziehe, ebenso wenig ist der Mensch im Stande, den Bestand der Religion in sich ganz zu vernichten. Sie ist ein Verhältniß, das Gott bei der Schöpfung des Menschen unabänderlich festgesetzt hat, eine göttliche Bestimmung, welcher die geschöpfliche Bestimmtheit nie fehlet. Das Wesen der Religion liegt hoch über der menschlichen Willkür in dem Willen des Schöpfers. Der Mensch kann nicht anders als bei einem übernatürlichen Ziele anlangen; was er vermag, ist nur die Wahl, es im ewigen Leide oder in ewiger Freude zu finden (Theol. des Heidth. 57.). Einen Beweis für die Nothwendigkeit der Religion finden wir auch darin, daß alle Völker an Götter glaubten und sie verehrten.

## §. 2.

## Das Symbolische der Religion überhaupt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, müssen wir hier im Voraus erklären, daß wir in dem Folgenden nicht eine Symbolik der christlichen Religion in dem Sinne zu geben beabsichtigen, nach welcher man eine

Zusammenstellung und Vergleichung der christlichen Religion mit der heidnischen und mosaischen erwarten könnte, um die Erhabenheit und Vollkommenheit der christlichen Religion zu erkennen, sondern wir wollen, da wir von der Ueberzeugung ausgehen, daß jede Religion an sich einen symbolischen Charakter habe, diesen an der christlichen Religion nachweisen, um hierauf die Symbolik der christlichen Kunst zu gründen.

Die Religion hat ein übernatürliches Ziel, denn sie umfaßt die Verhältnisse des Menschen zur Gottheit. Durch die Religion werden dem Menschen erhabene Ideen zur Erkenntniß gebracht und es wird das Verhältniß des Menschen zu dem Uebernatürlichen und Göttlichen geordnet. Jede Religion hat zwei wesentliche Theile, die Lehre und den Cultus. Die religiöse Lehre hat die Aufgabe erhabene Ideen und Anschauungen zur Erkenntniß zu bringen, da aber das Wort selbst einen äußerlichen, sinnlichen Bestandtheil, den Laut, hat, ist es schon von dieser Seite betrachtet, ein Symbol eines Geistigen, eines Begriffes oder Gedankens. Da aber die Sprache, deren Wörter ursprünglich nur sinnliche Gegenstände und Thätigkeiten bezeichnen, nicht im Stande ist die religiösen Ideen und Anschauungen unmittelbar zu bezeichnen, muß sie nothwendig hiezu bildliche Ausdrücke wählen und einen symbolischen Charakter annehmen. Die Menschheit hat von jeher ihr religiöses Verhältniß durch einen Cultus bethätigt und geregelt. Der Cultus bewegt sich immer in sinnlichen Gegenständen und äußern Handlungen, da nun aber der Cultus die subjectiven Beziehungen des Menschen zur Gottheit zur Anschauung bringt oder die religiösen Ideen vollzieht, hat er nothwendig einen symbolischen Charakter. Sehen wir Cultushandlungen, verstehen wir sie aber nicht, so haben diese für uns keine symbolische Bedeutung. Ganz richtig sagt Stiefelhagen: „Insofern das Aeußere des Cultus als Träger einer Idee betrachtet wird, nimmt dieser den Charakter eines Symbols an" (Theolog. des Heidenth. S. 101.).

Jede Religion hat nach ihren beiden wesentlichen Theilen, ihrer Lehre und ihrem Cultus, einen symbolischen Charakter. Und indem wir diesen an der christlichen Religion an und für sich darzustellen unternommen haben, müssen wir auch die Definition von dem Symbol überhaupt, die wir in der unserer Symbolik des mosaischen und christlichen Cultus gegeben haben, behaupten: Alle sinnlichen Dinge, welchen außer ihrer natürlichen und begrifflichen Bedeutung wegen ihrer Aehnlichkeit eine weitere und höhere beigelegt wird, werden Symbole. Hiemit

stimmen wir auch Bähr bei, welcher sagt: „Das Symbol ist irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äußerliche Existenz, welche nicht etwas für sich, und um ihrer selbstwillen da ist, sondern auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweiset, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint. Ursprünglich und eigentlich ist das Symbol nicht schlechthin Bild oder Sinnbild, sondern gehört nach Kreuzers gelehrter Untersuchung nur dem religiösen Kreise an, und dient somit zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse" (Symb. des mos. Cult. S. 15.). Mit unserer Begriffsbestimmung des Symbols stimmt auch die von Gerhard, Mythologie, I, 6. überein, nach welcher ein Symbol das dem Wesen eines geistig erfaßten Gegenstandes innerlich entsprechende Bild ist.

Unsere Behauptung, daß jede Religion einen symbolischen Charakter habe, stützt sich auf verschiedene gelehrte Untersuchungen. Bähr sagt in dieser Beziehung: „Die neuern Untersuchungen über die Religionen des Alterthums haben zur Genüge dargethan, daß sie sämmtlich einen symbolischen Charakter haben, also wie der Mosaismus sich in sinnlichen Formen bewegen. Daraus folgt nothwendig, daß die Stufe geistiger Entwicklung, welche sich solcher Formen bediente, im Allgemeinen nicht gerade eine eigentlich Mosaische, Israelitische, sondern eine dem vorchristlichen Alterthum überhaupt gemeinsame, eine ganz allgemein menschliche ist. Das Bedürfniß, die Sinne aller religiösen Ideen und Vorstellungen in lauter sinnlichen Formen darzustellen und aufzufassen, setzt eine Anschauungsweise voraus, bei welcher eine unzertrennliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Idealen und Realen stattfindet, und dieses war eben die dem ganzen Alterthum, besonders dem alten Orient, gemeinsame Anschauung" (Symb. I, 24.). Die Alten haben sich der Symbole bedient, ohne ihren Sinn oder ihre Bedeutung anzugeben, weil sie allgemein verstanden wurden. Wir finden in dem Gesetzbuche Manu oder im Zendavesta Vieles, was einen symbolischen Charakter hat, allein wir lesen daselbst keine Erklärung desselben, weil ihre ganze Anschauungsweise darin bestand, in dem Realen das Ideale zu erkennen; daher sagt Görres ganz richtig: „Jene, welche Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur" (Mytheng. II, 436.). Stiefelhagen sagt in dieser Beziehung: „Bei der Allegorie ist der Mensch mit Ueberlegung thätig; er macht sie; bei dem Symbole verhält er sich schöpferisch, er schafft es; oder

Zusammenstellung und Vergleichung der christlichen Religion mit der heidnischen und mosaischen erwarten könnte, um die Erhabenheit und Vollkommenheit der christlichen Religion zu erkennen, sondern wir wollen, da wir von der Ueberzeugung ausgehen, daß jede Religion an sich einen symbolischen Charakter habe, diesen an der christlichen Religion nachweisen, um hierauf die Symbolik der christlichen Kunst zu gründen.

Die Religion hat ein übernatürliches Ziel, denn sie umfaßt die Verhältnisse des Menschen zur Gottheit. Durch die Religion werden dem Menschen erhabene Ideen zur Erkenntniß gebracht und es wird das Verhältniß des Menschen zu dem Uebernatürlichen und Göttlichen geordnet. Jede Religion hat zwei wesentliche Theile, die Lehre und den Cultus. Die religiöse Lehre hat die Aufgabe erhabene Ideen und Anschauungen zur Erkenntniß zu bringen, da aber das Wort selbst einen äußerlichen, sinnlichen Bestandtheil, den Laut, hat, ist es schon von dieser Seite betrachtet, ein Symbol eines Geistigen, eines Begriffes oder Gedankens. Da aber die Sprache, deren Wörter ursprünglich nur sinnliche Gegenstände und Thätigkeiten bezeichnen, nicht im Stande ist die religiösen Ideen und Anschauungen unmittelbar zu bezeichnen, muß sie nothwendig hiezu bildliche Ausdrücke wählen und einen symbolischen Charakter annehmen. Die Menschheit hat von jeher ihr religiöses Verhältniß durch einen Cultus bethätigt und geregelt. Der Cultus bewegt sich immer in sinnlichen Gegenständen und äußern Handlungen, da nun aber der Cultus die subjectiven Beziehungen des Menschen zur Gottheit zur Anschauung bringt oder die religiösen Ideen vollzieht, hat er nothwendig einen symbolischen Charakter. Sehen wir Cultushandlungen, verstehen wir sie aber nicht, so haben diese für uns keine symbolische Bedeutung. Ganz richtig sagt Stiefelhagen: „Insofern das Aeußere des Cultus als Träger einer Idee betrachtet wird, nimmt dieser den Charakter eines Symbols an“ (Theolog. des Heidenth. S. 101.).

Jede Religion hat nach ihren beiden wesentlichen Theilen, ihrer Lehre und ihrem Cultus, einen symbolischen Charakter. Und indem wir diesen an der christlichen Religion an und für sich darzustellen unternommen haben, müssen wir auch die Definition von dem Symbol überhaupt, die wir in der unserer Symbolik des mosaischen und christlichen Cultus gegeben haben, behaupten: Alle sinnlichen Dinge, welchen außer ihrer natürlichen und begrifflichen Bedeutung wegen ihrer Aehnlichkeit eine weitere und höhere beigelegt wird, werden Symbole. Hiemit

stimmen wir auch Bähr bei, welcher sagt: „Das Symbol ist irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äußerliche Existenz, welche nicht etwas für sich, und um ihrer selbstwillen da ist, sondern auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweiset, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint. Ursprünglich und eigentlich ist das Symbol nicht schlechthin Bild oder Sinnbild, sondern gehört nach Kreuzers gelehrter Untersuchung nur dem religiösen Kreise an, und dient somit zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse" (Symb. des mos. Cult. S. 15.). Mit unserer Begriffsbestimmung des Symbols stimmt auch die von Gerhard, Mythologie, I, 6. überein, nach welcher ein Symbol das dem Wesen eines geistig erfaßten Gegenstandes innerlich entsprechende Bild ist.

Unsere Behauptung, daß jede Religion einen symbolischen Charakter habe, stützt sich auf verschiedene gelehrte Untersuchungen. Bähr sagt in dieser Beziehung: „Die neuern Untersuchungen über die Religionen des Alterthums haben zur Genüge dargethan, daß sie sämmtlich einen symbolischen Charakter haben, also wie der Mosaismus sich in sinnlichen Formen bewegen. Daraus folgt nothwendig, daß die Stufe geistiger Entwicklung, welche sich solcher Formen bediente, im Allgemeinen nicht gerade eine eigentlich Mosaische, Israelitische, sondern eine dem vorchristlichen Alterthum überhaupt gemeinsame, eine ganz allgemein menschliche ist. Das Bedürfniß, die Sinne aller religiösen Ideen und Vorstellungen in lauter sinnlichen Formen darzustellen und aufzufassen, setzt eine Anschauungsweise voraus, bei welcher eine unzertrennliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Idealen und Realen stattfindet, und dieses war eben die dem ganzen Alterthum, besonders dem alten Orient, gemeinsame Anschauung" (Symb. I, 24.). Die Alten haben sich der Symbole bedient, ohne ihren Sinn oder ihre Bedeutung anzugeben, weil sie allgemein verstanden wurden. Wir finden in dem Gesetzbuche Manu oder im Zendavesta Vieles, was einen symbolischen Charakter hat, allein wir lesen daselbst keine Erklärung desselben, weil ihre ganze Anschauungsweise darin bestand, in dem Realen das Ideale zu erkennen; daher sagt Görres ganz richtig: „Jene, welche Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur" (Mytheng. II, 436.). Stiefelhagen sagt in dieser Beziehung: „Bei der Allegorie ist der Mensch mit Ueberlegung thätig; er macht sie; bei dem Symbole verhält er sich schöpferisch, er schafft es; oder

lichen Geiste zu beleben, kann auch der Mensch eine unmittelbare Schöpfung Gottes genannt werden. Gott bildete, indem er den Leib des Menschen schuf, etwas ganz Neues auf der Erde, weil diese denselben nie hervorgebracht hätte. Der Mensch steht daher, indem er die Einheit von Geist und Materie ist, in Beziehung zur materiellen und geistigen Welt, ist aber wegen seiner materiellen Natur allen Gesetzen der Materie unterworfen, während seine geistige Thätigkeit sich frei über diese erhebt. Eben dadurch, daß Gott den Leib des Menschen aus Erde unmittelbar bildete, und zum Träger eines Geistes machte, hat derselbe eine Natur erlangt, welche die Kräfte der Materie nicht hervorzubringen im Stande sind.

Der Mensch steht nicht nur vermöge seiner leiblichen Gestalt und Organisation weit über den Thieren, sondern erhebt sich zu einer unvergleichlichen Höhe durch seinen Geist. Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß, und hauchte dem aus Erde gebildeten Leib des Menschen den Odem des Lebens ein. Wenn nun Gott Geist, nichts als Geist ist, wodurch konnte er den Menschen zu seinem Bild und Gleichniß machen? Nur dadurch, daß er ihm auch einen Geist verlieh, dessen Wesen in der Einheit von Intelligenz und Freiheit besteht, und ihn dadurch zu einem Wesen machte, das eine eigenthümliche Stelle zwischen Himmel und Erde einnimmt, oder das eine natürliche und zugleich eine übernatürliche Beziehung hat. Wenn nun auch schon der Geist des Menschen vermöge seiner Natur ein Ebenbild Gottes ist, so war er es unmittelbar nach seiner Schöpfung noch in einem höhern Grade, weil er heilig und gerecht, oder in den Augen Gottes gut war. Weil nun aber der Leib des Menschen ein Organ des denkenden und wollenden, unsterblichen Geistes ist, breitet sich die Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes auch über seinen Leib aus.

Warum und wozu hat Gott die Welt und den Menschen erschaffen? Weil außer Gott von Ewigkeit her Nichts war, können wir den Grund und Zweck der Weltschöpfung nur in dem Wesen Gottes selbst suchen. Gott ist Geist, die vollkommenste Einheit von absoluter Intelligenz und Freiheit in unendlich vollkommener Liebe. Gott ist die Liebe (1. Joh. 4, 16.). Wenn nun Gott denkt und will, so ist der Beweggrund seines Denkens und Wollens die Liebe. Die göttliche Liebe ist aber absolute Seligkeit in sich selbst und bedarf keines anderen Wesens oder Gegenstandes zu ihrer vollkommenen Seligkeit. Die Liebe ist ohne alle Selbst-

ſucht, ſie iſt im Gegentheil die reinſte Mittheilung und Hingabe. Da nun Gott die Welt aus Nichts erſchaffen hat, ſo können wir den Grund der Weltſchöpfung nur in der göttlichen Liebe finden, die da will, daß unzählbare lebende Weſen an ihrer Liebe theilnehmen und ſich in ihr freuen. Wir können daher auch nicht annehmen, daß Gott die Welt zu ſeiner Verherrlichung erſchaffen habe, weil damit behauptet werden könnte, daß Gott der Verherrlichung durch die Welt bedürftig geweſen ſei, und dieſe durch ſeine Schöpfung geſucht habe. David ſagt ja: Mein Gott biſt du; denn meiner Güter bedarfſt du nicht (Pſ. 15, 2.). Die Liebe bewegte Gott von Ewigkeit, die Idee der Welt zu denken und aus freiem Willen zu erſchaffen, denn der römiſche Katechismus ſagt: Dieß that er nicht durch irgend eine Gewalt oder Nothwendigkeit gezwungen, ſondern aus ſeinem eigenen freien Willen. Es trieb ihn auch keine andere Urſache zum Schöpfungswerke als die, daß er die Dinge, die er erſchaffen hatte, ſeiner Güte theilhaftig machte. Wie er aber durch ſeine Güte bewogen, Alles that, was er wollte, ſo folgte er auch, da er Alles erſchuf, keinem Muſter oder Vorbilde, welches außer ihm beſtanden hätte; ſondern weil das Vorbild zu allen Dingen in dem göttlichen Verſtande begriffen iſt, ſo hat der höchſte Werkmeiſter, daſſelbe in ſich ſchauend und gleichſam erfahrend, in höchſter Weisheit und unendlicher Macht den Inbegriff aller Dinge im Anfange erſchaffen, denn er ſprach und ſie ſind geworden, er befahl und ſie wurden erſchaffen! Gott wollte alſo die Welt nicht für ſich, ſondern er wollte ſich ſelbſt für die Welt, indem er ſeiner Liebe folgte.

Wie der Grund der Weltſchöpfung die göttliche Liebe iſt, ſo iſt auch der Zweck derſelben kein anderer als das Weſen der Liebe, d. h. Gott hat die Welt erſchaffen, um alle Geſchöpfe ſeiner Güte oder Liebe theilhaftig zu machen. Der Zweck der Weltſchöpfung iſt daher die Offenbarung und Bethätigung der göttlichen Liebe. Gott wollte, daß unzählbar viele Weſen ſeiner Liebe theilhaftig ſeien und ſich in ſeiner Liebe erfreuen. Damit aber die lebenden Weſen ſich ihres Lebens freuen mit Bewußtſein oder ohne Bewußtſein, hat er hiezu die materielle Welt als die Grundlage ihres zeitlichen Lebens erſchaffen.

Gott hat, wenn wir nun bei der Erde ſtehen bleiben, unzählbare lebende Weſen in's Daſein berufen. Dieſe wurzeln in dem Pflanzenreiche und erheben ſich in Abſtufungen immer mehr durch ihre vollkommenere Organiſation und Lebenskraft bis zu dem Menſchen, ihrem

Herrn. Die Schöpfung des Menschen und seine Bestimmung müssen hier besonders in's Auge gefaßt werden, um das Wesen und die Nothwendigkeit der Religion im Allgemeinen darstellen zu können. Nachdem Gott die übrigen lebenden Wesen durch sein allmächtiges Wort aus der Erde hat hervorgehen lassen, bildete er selbst den Leib des Menschen aus Erde und belebte ihn mit einem denkenden, wollenden und sich selbstfühlenden Wesen, das wir Geist nennen. Dadurch wurde der Mensch ein Ebenbild und Gleichniß Gottes, denn er bekam einen Geist, dessen Wesen in der Einheit der Intelligenz mit dem Willen durch das Band der Liebe besteht. Der Mensch ist daher das erste Wesen auf Erden, das in Aehnlichkeit mit dem absoluten Geiste denken und erkennen, frei wollen und in Liebe sich selbst besitzen kann, oder er ist dasjenige Wesen, in dessen Geist eine höhere Schöpfung ihren Anfang nimmt, das sich mit Bewußtsein und Freiheit der Liebe seines Schöpfers erfreut. Weil die übrigen Geschöpfe die Intelligenz und Freiheit nicht besitzen, hat Gott den Menschen auch zu seinem Stellvertreter und Herrscher über dieselben gesetzt.

Gott hat also den Menschen durch ein vernünftiges, freies und unsterbliches Wesen, das wir Geist nennen, belebt, daß er mit Bewußtsein und Freiheit an seiner ewigen Liebe theilnehme und sich in ihm erfreue und selig sei. Damit aber seine Freude noch vollkommener sei, hat er seine Seele sogleich mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgestattet, welche er erst durch freie Thätigkeit hätte sich erwerben sollen. In diesem Zustande stand der Mensch in innigster Vereinigung mit Gott und erfreuete sich am vollkommensten der Liebe Gottes. In diesem Zustande war das Wort des Apostels volle Wahrheit: In ihm leben wir, und bewegen uns und sind wir (Apostelg. 17, 28.).

Gott hat den Menschen aus Liebe erschaffen, und ihn, indem er ihn zur Einheit von Materie und Geist gestaltet hat, zwischen das Naturreich und Geisterreich hineinstellt, ihn daher auch zu seinem Stellvertreter und Herrn seiner Geschöpfe gemacht. Der Mensch ist daher ein Geschöpf Gottes, und kann sein Verhältniß zu seinem Schöpfer nie mehr ändern, so sehr er auch dieses mißkennt und vergißt. Dieses Verhältniß bleibt ewig unabänderlich, weil der Mensch auf keine andere Weise entstanden ist, als durch die Hand des lebendigen Gottes. Gott hat den Menschen zu seinem Stellvertreter und Herrn seiner Geschöpfe auf Erden gemacht; diese Stellung behauptet auch der Mensch, wenn er

seinen Schöpfer und seine Bestimmung ganz aus den Augen verloren hat.

Gott hat den Leib des Menschen zu einem Organ eines Geistes gemacht, und denselben mit einem Geiste, einem intelligenten, freien und unsterblichen Wesen belebt, damit das höchste Wesen auf Erden sich seiner unendlichen Liebe mit Bewußtsein und Freiheit erfreue. Gott hat sich daher für den Menschen bestimmt und dadurch den Menschen für sich. Weil Gott dem Menschen einen Geist verliehen hat, der in Aehnlichkeit mit ihm denken, wollen und empfinden kann, und dadurch ihn zu seinem Ebenbilde gemacht hat, hat er ihm zugleich eine übernatürliche Bestimmung gegeben. Gott hat den Menschen erschaffen, um ihn seiner Liebe und Güte theilhaftig zu machen, er will daher, und das ist seine Bestimmung, daß er vermöge seiner Intelligenz seine Liebe und alles das, was er aus Liebe erschaffen hat, erkenne, oder an dem göttlichen Wissen theilnehme; er hat ihm ein Herz gegeben, und will, daß er seine Liebe fühle und ihn wieder liebe; er hat ihm die Freiheit des Willens verliehen, und will, daß er in dem Verhältniß verharre, in welches er ihn gesetzt hat, oder nichts Anderes wolle, als was er selbst will, und hat seinen Geist zu einem unsterblichen Leben erschaffen, damit er ewig seiner Liebe sich erfreue oder ewig selig sei.

Weil Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf und sich ihm nach seiner Schöpfung unmittelbar geoffenbaret hat, liegt in seinem geistigen Wesen naturnothwendig das Gottesbewußtsein, und er kann sich dessen vermöge seiner ganzen Natur nicht entschlagen. Gott zu erkennen bleibt daher ein nothwendiges Bedürfniß des menschlichen Geistes. Aus welch' anderem Grunde können wir uns die Thatsache erklären, daß das Gottesbewußtsein in der Menschheit nie gänzlich verloren ging; oder daß, wie Cicero, Tusc. I, 13, sagt, kein Volk so roh, daß keine Nation so verwildert, Niemand so entartet ist, daß sich in seinem Geiste nicht irgendwie der Glaube an Götter geltend machte.

Der menschliche Geist kommt naturnothwendig zum Selbstbewußtsein, d. h. er erkennt sich in seiner Entwicklung nothwendig als ein gesetztes geistiges Wesen; er kommt zu dem Bewußtsein seiner naturgemäßen Thätigkeit, aber auch seiner Beschränktheit und Abhängigkeit. Mit dem Selbstbewußtsein und dem Gottesbewußtsein hängt nothwendig das Gewissen des menschlichen Geistes zusammen, das unzertrennlich von dem Wesen desselben ist. Mit dem Gewissen hat Gott dem mensch-

lichen Geiſte das Wiſſen und Gefühl verliehen, zu wiſſen und zu empfinden, ob und wann er ſeiner Natur und Beſtimmung gemäß oder zuwider denke und handle. Mit dem Gewiſſen hat daher Gott ein Geſetz in's Herz geſchrieben, damit er, wie in der Idee Gottes eine Richtſchnur für ſeine Intelligenz, ſo in dieſem eine ſolche für ſein Handeln habe. Mit dem Weſen des Geiſtes hat Gott dem Menſchen ein Geſetz in's Herz geſchrieben, an welchem er immer erkennen kann, ob und in wie weit er ſeiner Beſtimmung gemäß geſinnt ſei und handle; daher ſagt der Apoſtel (Röm. 2, 14. 15.), daß wenn die Heiden aus natürlichem Antriebe das thun, was das Geſetz vorſchreibt, ſo zeigen ſie, daß das Werk des Geſetzes in ihr Herz geſchrieben ſei, indem ihr Gewiſſen ihnen davon Zeugniß gibt, und die Gedanken ſich miteinander anklagen oder losſprechen. Die weiſeſten Männer haben daher auch, ſagt Plato de legg. II. 4, die Anſicht gehabt, daß das natürliche Moralgeſetz weder von dem Geiſte der Menſchen erfunden, noch irgendwie durch eine Satzung aufgekommen iſt, ſondern etwas Ewiges ſei, das durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens die ganze Welt regiere.

Der Menſch iſt daher nach dem Geſagten durch ſeine Schöpfung, durch ſeinen gottebenbildlichen Geiſt, durch ſein in dieſem inbegriffenen Gottesbewußtſein und durch das in ſein geiſtiges Weſen eingeſchriebenes Moralgeſetz in ſeinem Inneren und Aeußeren auf Gott, ſeinen Urſprung und ſein Ziel, hingewieſen. Gott iſt ſein Urſprung und ſein Ziel, weil er ihn aus Liebe erſchaffen hat und er ſich ſeiner Liebe ewig erfreuen ſoll. So ſehr auch der Menſch ſeinen Urſprung vergeſſen hat, ſo ſehr ihm auch ſeine geiſtige Natur unbekannt iſt, ſich das Gottesbewußtſein in ihm verdunkelt hat und das Gewiſſen abgeſtumpft iſt, er hat dennoch eine innere unaustilgbare Sehnſucht, ſo unerkannt dieſe auch ſein mag, nach ſeinem Urſprunge und Ziel, um ſelig zu ſein. Gott hat den Menſchen zu ſich in ein beſtimmtes Verhältniß geſetzt, und dieſes kann der Menſch nicht aufheben, ſo ſehr er auch wollte. Hierauf gründet ſich die Religion des Menſchen im Allgemeinen, welche nichts Anderes iſt, als die Erkenntniß der realen Beziehungen zur Gottheit und die Richtung des innern und äußern Lebens nach dieſer Erkenntniß, und der Zweck jeder Religion iſt kein anderer als die Vereinigung des Menſchen mit Gott und in der Liebe Gottes ſelig zu ſein; die Religion weiſet den Menſchen auf ein übernatürliches Ziel hin, das Gott demſelben bei ſeiner Schöpfung geſetzt hat. Religion bedeutet daher in objectivem

Sinne die Gebundenheit des Menschen an Gott, seinen Schöpfer, und in subjectivem Sinne die Erkenntniß dieser Gebundenheit und das Leben in dieser. Wir stimmen daher in der Begriffsbestimmung der Religion Lactantius bei, der da sagt: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia probeamus: hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit (Div. inst. IV. 28.). Die Religion in subjectivem Sinne hat daher zwei Theile, deren einer die religiöse Erkenntniß und der andere der religiöse Cultus ist.

Das Wesen der Religion besteht darin, daß der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit seiner ganzen Natur, seinem Erkennen und Wollen, seinem Leben und Streben eine Richtung auf Gott gibt, oder mit andern Worten sein Gebundensein an Gott erkennt und erhält.

Die Nothwendigkeit der Religion läßt sich aus der Natur des menschlichen Geistes erkennen, dem Gott das Siegel einer übernatürlichen Bestimmung aufgedrückt hat. Es liegt im Wesen des menschlichen Geistes, Gott zu erkennen und in der Liebe Gottes selig zu sein. Daher sagt Stiefelhagen ganz richtig: Wie wenig es denkbar ist, daß das Geschöpf sich selbst schaffe oder die vom Schöpfer empfangene Natur ausziehe, ebenso wenig ist der Mensch im Stande, den Bestand der Religion in sich ganz zu vernichten. Sie ist ein Verhältniß, das Gott bei der Schöpfung des Menschen unabänderlich festgesetzt hat, eine göttliche Bestimmung, welcher die geschöpfliche Bestimmtheit nie fehlet. Das Wesen der Religion liegt hoch über der menschlichen Willkür in dem Willen des Schöpfers. Der Mensch kann nicht anders als bei einem übernatürlichen Ziele anlangen; was er vermag, ist nur die Wahl, es im ewigen Leide oder in ewiger Freude zu finden (Theol. des Heidth. 57.). Einen Beweis für die Nothwendigkeit der Religion finden wir auch darin, daß alle Völker an Götter glaubten und sie verehrten.

## §. 2.

## Das Symbolische der Religion überhaupt.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, müssen wir hier im Voraus erklären, daß wir in dem Folgenden nicht eine Symbolik der christlichen Religion in dem Sinne zu geben beabsichtigen, nach welchem man eine

Zusammenstellung und Vergleichung der christlichen Religion mit der heidnischen und mosaischen erwarten könnte, um die Erhabenheit und Vollkommenheit der christlichen Religion zu erkennen, sondern wir wollen, da wir von der Ueberzeugung ausgehen, daß jede Religion an sich einen symbolischen Charakter habe, diesen an der christlichen Religion nachweisen, um hierauf die Symbolik der christlichen Kunst zu gründen.

Die Religion hat ein übernatürliches Ziel, denn sie umfaßt die Verhältnisse des Menschen zur Gottheit. Durch die Religion werden dem Menschen erhabene Ideen zur Erkenntniß gebracht und es wird das Verhältniß des Menschen zu dem Uebernatürlichen und Göttlichen geordnet. Jede Religion hat zwei wesentliche Theile, die Lehre und den Cultus. Die religiöse Lehre hat die Aufgabe erhabene Ideen und Anschauungen zur Erkenntniß zu bringen, da aber das Wort selbst einen äußerlichen, sinnlichen Bestandtheil, den Laut, hat, ist es schon von dieser Seite betrachtet, ein Symbol eines Geistigen, eines Begriffes oder Gedankens. Da aber die Sprache, deren Wörter ursprünglich nur sinnliche Gegenstände und Thätigkeiten bezeichnen, nicht im Stande ist die religiösen Ideen und Anschauungen unmittelbar zu bezeichnen, muß sie nothwendig hiezu bildliche Ausdrücke wählen und einen symbolischen Charakter annehmen. Die Menschheit hat von jeher ihr religiöses Verhältniß durch einen Cultus bethätigt und geregelt. Der Cultus bewegt sich immer in sinnlichen Gegenständen und äußern Handlungen, da nun aber der Cultus die subjectiven Beziehungen des Menschen zur Gottheit zur Anschauung bringt oder die religiösen Ideen vollzieht, hat er nothwendig einen symbolischen Charakter. Sehen wir Cultushandlungen, verstehen wir sie aber nicht, so haben diese für uns keine symbolische Bedeutung. Ganz richtig sagt Stiefelhagen: „Insofern das Aeußere des Cultus als Träger einer Idee betrachtet wird, nimmt dieser den Charakter eines Symbols an“ (Theolog. des Heidenth. S. 101.).

Jede Religion hat nach ihren beiden wesentlichen Theilen, ihrer Lehre und ihrem Cultus, einen symbolischen Charakter. Und indem wir diesen an der christlichen Religion an und für sich darzustellen unternommen haben, müssen wir auch die Definition von dem Symbol überhaupt, die wir in der unserer Symbolik des mosaischen und christlichen Cultus gegeben haben, behaupten: Alle sinnlichen Dinge, welchen außer ihrer natürlichen und begrifflichen Bedeutung wegen ihrer Aehnlichkeit eine weitere und höhere beigelegt wird, werden Symbole. Hiemit

stimmen wir auch Bähr bei, welcher sagt: „Das Symbol ist irgend eine für die sinnliche Anschauung unmittelbar vorhandene äußerliche Existenz, welche nicht etwas für sich, und um ihrer selbstwillen da ist, sondern auf ein Anderes, nicht sinnlich Vorhandenes hinweiset, und als sichtbare, sinnliche Hülle des Unsichtbaren und Uebersinnlichen erscheint. Ursprünglich und eigentlich ist das Symbol nicht schlechthin Bild oder Sinnbild, sondern gehört nach Kreuzers gelehrter Untersuchung nur dem religiösen Kreise an, und dient somit zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse" (Symb. des mos. Cult. S. 15.). Mit unserer Begriffsbestimmung des Symbols stimmt auch die von Gerhard, Mythologie, I, 6. überein, nach welcher ein Symbol das dem Wesen eines geistig erfaßten Gegenstandes innerlich entsprechende Bild ist.

Unsere Behauptung, daß jede Religion einen symbolischen Charakter habe, stützt sich auf verschiedene gelehrte Untersuchungen. Bähr sagt in dieser Beziehung: „Die neuern Untersuchungen über die Religionen des Alterthums haben zur Genüge dargethan, daß sie sämmtlich einen symbolischen Charakter haben, also wie der Mosaismus sich in sinnlichen Formen bewegen. Daraus folgt nothwendig, daß die Stufe geistiger Entwicklung, welche sich solcher Formen bediente, im Allgemeinen nicht gerade eine eigentlich Mosaische, Israelitische, sondern eine dem vorchristlichen Alterthum überhaupt gemeinsame, eine ganz allgemein menschliche ist. Das Bedürfniß, die Sinne aller religiösen Ideen und Vorstellungen in lauter sinnlichen Formen darzustellen und aufzufassen, setzt eine Anschauungsweise voraus, bei welcher eine unzertrennliche Verbindung des Geistigen und Leiblichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Idealen und Realen stattfindet, und dieses war eben die dem ganzen Alterthum, besonders dem alten Orient, gemeinsame Anschauung" (Symb. I, 24.). Die Alten haben sich der Symbole bedient, ohne ihren Sinn oder ihre Bedeutung anzugeben, weil sie allgemein verstanden wurden. Wir finden in dem Gesetzbuche Manu oder im Zendavesta Vieles, was einen symbolischen Charakter hat, allein wir lesen daselbst keine Erklärung desselben, weil ihre ganze Anschauungsweise darin bestand, in dem Realen das Ideale zu erkennen; daher sagt Görres ganz richtig: „Jene, welche Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur" (Mytheng. II, 436.). Stiefelhagen sagt in dieser Beziehung: „Bei der Allegorie ist der Mensch mit Ueberlegung thätig; er macht sie; bei dem Symbole verhält er sich schöpferisch, er schafft es; oder

vielmehr, da er im eigentlichen Sinne nicht schöpferisch sein kann, er erfaßt es in dem Gedanken des Schöpfers. Das Symbol reicht daher mit einer Seite stets in eine höhere Welt hinein, weßhalb schon die Alten sagten: Die Natur des Symbols sei eben das Dunkelnde und das Dämmernde, was von Creuzer mit Recht auf das höhere über der sinnlichen Wahrnehmung und der verständigen Ueberlegung liegende Ziel des Symbols bezogen wird. „Das Symbol, indem es, was kein Bild hat oder das Göttliche einer höchsten Idee im Bilde wiederzugeben (vielmehr zu erfassen) strebt, wird allerdings das volle Sonnenlicht des göttlichen Strahles nicht ungetrübt abzustrahlen vermögen“ (Theol. des Heidenth. 227.).

Erſter Theil.

# Das Symboliſche

der

# chriſtlichen Religion.

Erſtes Kapitel.

# Das Symboliſche der chriſtlichen Lehre.

## §. 3.

### Das Symboliſche der religiöſen Lehre überhaupt.

Jede religiöſe Lehre vollzieht ſich durch Worte. Das Wort der menſchlichen Sprache aber hat zwei Beſtandtheile, einen ſinnlichen und einen geiſtigen. Die ſinnlich wahrnehmbaren Laute des Wortes ſind der unmittelbare Ausdruck eines Geiſtigen, eines Gedankens; das Wort iſt daher Symbol eines Geiſtigen. Die religiöſe Lehre ſpricht aber nicht bloß menſchliche, ſondern göttliche Gedanken aus, denn jede gründet ſich auf eine Offenbarung Gottes, entweder auf die Uroffenbarung oder auf eine beſondere. Daß jede religiöſe Lehre auf einer Offenbarung beruhet, zeigt uns das Heidenthum mit ſeinen Mythen. Sehen wir dieſe näher an, ſo erkennen wir darin noch die Uroffenbarungen Gottes, wenn auch ſehr verdunkelt und entſtellt. Wenn nun die religiöſe Lehre göttliche Gedanken ausſpricht, iſt ſie die Vermittlerin des höchſten Geiſtigen und daher Symbol göttlicher Gedanken. Bähr ſagt in dieſer Beziehung: „Niemals hat es eine Religion gegeben, die rein und allein innerlich geweſen wäre, ſondern jede hatte ihren Cultus, d. h. ihre beſtimmte Art und Weiſe, das Innerliche und Gedachte auch äußerlich auszudrücken. Selbſt das Wort, dieſer unmittelbare Ausdruck des Geiſtigen, iſt doch immer zugleich ein Sinnliches, Aeußerliches, und auch

Phantaſie: die Dinge der ſinnlichen Wahrnehmungen ſind ihm mehr, als wie ſie äußerlich erſcheinen und wofür die gewöhnliche Betrachtung ſie nimmt; hinter der körperlichen Decke ſchaut er noch ein anderes, unſichtbares Weſen, welches der Verſtand nicht wahrnimmt, welches aber in der Phantaſie buntgeſtaltig auflebt und in wechſelnden Farben beſtändig ſein Gaukelſpiel treibt. Die Vorgänge und Begebniſſe im menſchlichen Leben ſind dem Mythus nicht bloß gewöhnliche Ereigniſſe, natürliche Erſcheinungen, die einmal erlebt, einfach erzählt und wieder vergeſſen werden, ohne daß ſie weiterhin noch eine Bedeutung hätten; ſondern auch in ihnen ſieht er das Walten einer höhern Macht, er umgibt ſie mit dem Zauber geheimnißvoller Wirkſamkeit, geſtaltet ſie zu lebendigen Bildern, zu wunderbaren Kräften und feſtſtehenden Vorſtellungen aus, ſo daß gleichſam eine Welt neuer Weſen daraus entſteht. Nehmen wir ein einzelnes Bild aus dieſer Welt für ſich, ſo haben wir ein Symbol. Setzen wir aber ein ſolches Bild in Handlung, erblicken wir es in Thätigkeit, ſo daß es der Mittelpunkt einer Begebenheit wird, ſo erhalten wir einen Mythus, eine Erzählung, die gleichſam aus einer höhern Welt den Bericht entnimmt und daher ſtets einen geheimnißvollen Hintergrund eröffnet" (Theol. 26.).

Die chriſtliche Lehre umfaßt die beſonderen Offenbarungen Gottes im alten und neuen Bunde. Gott bediente ſich in denſelben der menſchlichen Sprache, und machte dieſe zum Träger und Vermittler der erhabenſten Ideen. Die göttliche Offenbarung vermittelſt der menſchlichen Sprache macht dieſe zur ſymboliſchen Vermittlung göttlicher Gedanken, wie die Offenbarung durch die Schöpfung dieſe zum Symbol göttlicher Gedanken und Eigenſchaften macht. Wir müſſen daher den Büchern des alten und neuen Teſtamentes, da ſie unter der Inſpiration des heiligen Geiſtes verfaßt wurden, im Ganzen und Allgemeinen einen ſymboliſchen Charakter beilegen. Dieſer Charakter wurde von jeher durch die Annahme anerkannt, daß die heilige Schrift nicht nur nach dem wörtlichen, ſondern auch nach einem myſtiſchen (allegoriſchen, tropologiſchen und anagogiſchen, oder nach Clemens von Alexandria nach einem ſymboliſchen, moraliſchen und prophetiſchen Sinn) erklärt werden müſſe. Es würde uns zu weit abführen, wenn wir hier die Beweiſe geben wollten, daß die heiligen Schriften von Chriſti Zeit an auch in einem myſtiſchen Sinne aufgefaßt wurden. Zu dieſer Auffaſſung gab Chriſtus ſelbſt die Veranlaſſung, indem er in ſeinen Reden ſich ungefähr

450 uneigentlicher oder allegorischer Ausdrücke bediente. Zu der mystischen Auslegung der heiligen Schriften bahnten selbst die Apostel Petrus, Paulus und Johannes den Weg, welchen alsbald auf diesem Irenäus, Melito, Papias, Clemens, Ignatius, Barnabas folgten. In welcher Weise die mystische Auslegung der heiligen Schriften vom zweiten bis in's zwölfte Jahrhundert beliebt war, habe ich in dem zweiten Bande meiner Symbolik der christlichen Religion durch die Symbolik der christlichen Lehre dargethan. Wenn das Concil von Trient erklärte, daß die heiligen Schriften nicht gegen den Sinn, welchen die heilige Mutterkirche festgehalten hat und noch festhält, und auch nicht gegen die Uebereinstimmung der Väter erklärt werden sollen, und die Väter außer dem buchstäblichen auch einen mystischen Sinn darin fanden, und sie auch in diesem Sinne erklärten, sind wir selbst von der Kirche angewiesen, der Lehre der heiligen Schrift einen symbolischen Charakter beizulegen. „Der mystische Sinn derselben," sagt Hofmann, „ist der Inbegriff dessen, was nach der Absicht des die Hagiographen leitenden heiligen Geistes durch gewisse, nach dem Wortsinn angeführte Thatsachen oder Anordnungen angedeutet werden soll". (Kirch.-Lex. 7. Bd.). Um Mißverständnissen hier zu begegnen, wird erklärt, daß wir den mystischen, geistigen, allegorischen, tropologischen, anagogischen und typischen Sinn der heiligen Schriften nach unserer Definition von dem Symbol mit dem gemeinsamen Namen symbolischen bezeichnen, weil das Wort Träger eines höhern Sinnes neben seinem eigentlichen oder begrifflichen geworden ist.

Was nun die Sprache der Bücher des alten Bundes insbesondere betrifft, so läßt sich der symbolische Charakter derselben nicht in Zweifel ziehen, da dieselbe vorherrschend eine poetische ist. Der Grund davon liegt schon in der Natur der hebräischen Sprache selbst. Wir wiederholen hier, was wir schon an einem andern Orte gesagt haben: Zu denjenigen Sprachen, in welchen die objective Auffassung vorherrscht und die Subjectivität etwas passiv sich verhält, gehört die hebräische. In dieser Sprache herrscht noch die sinnliche Anschauung, die sich noch nicht zur rein geistigen erhoben und geläutert hat. Betrachten wir nämlich den Vorrath von Wörtern und Begriffen derselben, so finden wir eine vorherrschende sinnliche Bedeutung, und soll eine geistige Thätigkeit und Beziehung dargestellt werden, so muß man die Zuflucht zu ähnlichen sinnlichen Verhältnissen nehmen und dieselben durch diese ausdrücken oder bezeichnen. Es ist also eine Sprache, welche sich noch nicht von

der ſinnlichen Wahrnehmung losgeriſſen und zu rein geiſtiger Anſchauung erhoben hat. Der Grund hievon liegt in dem Verhältniß des iſraelitiſchen Geiſtes zur Außenwelt, das auf dem feſten und ſichern Bewußtſein deſſelben beruht; denn das Bewußtſein des Iſraeliten iſt nicht ein durch eigene Geiſtesthätigkeit gewonnenes, ſondern ein gegebenes. Die urſprüngliche und ſpätere göttliche Offenbarung hat den Proceß des Denkens in dem Iſraelit abgekürzt und ihm das Reſultat des mühſamſten Denkens auf einmal gegeben. Das Bewußtſein des Iſraeliten iſt daher nicht mehr ſchwankend und unſicher, ſondern hat in dem Glauben eine unerſchütterliche Wurzel gefunden. Bei dieſer geiſtigen Beſchaffenheit und Gemüthsruhe, welche durch den Glauben an einen lebendigen Gott erzeugt wurden, und eine anſtrengende Geiſtesthätigkeit ausſchloſſen, ließ der Geiſt die objective Welt auf ſich einwirken und faßte ſie ohne geſteigerte Geiſtesthätigkeit auf, ſo, wie ſie ihm erſchien. Daß der iſraelitiſche Geiſt ſchon damals, wohin die Geſchichte nicht mehr reicht, keine vorherrſchende Richtung auf Freiheit und Erhebung über die Sinnlichkeit einſchlug, erhellet aus den zweiſylbigen Wortformen, die als Wurzeln dienen, aus der nicht allgemein durchgeführten Flexion, der einſeitigen Flexionsbezeichnung und der Scheu vor Zuſammenſetzungen. An dieſer eigenthümlichen Sprachanlage, welche den Mangel eines lebhaften Strebens nach geiſtiger Freiheit beurkundet, fand auch der iſraelitiſche Geiſt ſchroffe Felſen, die er nicht mehr zu überſteigen vermochte. Die urſprüngliche Anlage dieſer Sprache bedingte nothwendig ihre baldige Erſtarrung. Wir finden jedoch bei genauerer Unterſuchung, daß gerade dieſe Sprache dem iſraelitiſchen Geiſte angemeſſen iſt, denn dieſer Geiſt ſtarrete in dem ihm gegebenen Gottesbewußtſein. Wie nämlich dieſes Gottesbewußtſein, welches das Selbſt- und Naturbewußtſein involvirt, nicht durch eigene geiſtige Thätigkeit errungen wurde, ſo ſetzte es auch den Geiſt nicht in beſondere Thätigkeit, ſondern wurde nur gemüthlich feſtgehalten. Treues Feſthalten an dem gegebenen Bewußtſein war daher die Hauptthätigkeit des iſraelitiſchen Geiſtes. So weit wir auch dieſe Sprache verfolgen können, finden wir ſie als eine monotheiſtiſche. Sie iſt daher von dem Volke gebildet und gebraucht worden, welches die Uroffenbarung nie ganz vergeſſen und den Glauben an den Einen Gott nicht ganz verloren hat. Da Abraham Stammvater des iſraelitiſchen Volkes iſt, hat er ſeine Religion und Sprache auf ſein Volk übertragen, denn mit dem Glauben

Abrahams ſtand auch ſeine Sprache in engſter Verbindung. Wie der Monotheismus unter dem iſraelitiſchen Volke derſelbe blieb, ſo blieb auch die Sprache demſelben angemeſſen und dieſelbe (Allgem. Comment. über d. Pſ. §. 16.).

Hieraus erhellet, daß die hebräiſche Sprache nicht nur ihrer Eigenthümlichkeit wegen mit dem religiöſen Glauben der Hebräer in enger Verbindung ſtand, ſondern auch, daß ſie zur Bezeichnung des Geiſtigen Ausdrücke mit ſinnlicher Bedeutung gebrauchen und die Sprache des alten Teſtamentes nothwendig einen ſymboliſchen Charakter annehmen mußte. Der ſymboliſche Charakter der iſraelitiſchen Glaubenslehre wird wohl nicht geläugnet werden können, wenn man die Darſtellungsweiſe der Pſalmen und der prophetiſchen Bücher kennt. Eine kindlich ſinnliche Auffaſſung aller Lebensverhältniſſe iſt die Seele dieſer Sprache. Obgleich der Iſraelite Jehova weiß als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, und ihn ſich über den Himmel erhaben denkt, ſo anthropomorphiſirt er ihn doch, um ſein Verhältniß zu den Menſchen und der Natur zur Anſchauung zu bringen. Weil Jehova in den Augen des Iſraeliten allein bewahren, beſchützen und retten kann, ſo wird er öfter als ein mächtiger und bewaffneter Held dargeſtellt, der die Seinigen beſchützt und rettet. Das Verhältniß Jehova's zu ſeinem erwählten Volke wird ſehr anſchaulich durch das Bild eines Weingärtners und eines Weinberges bezeichnet. Er erſcheint ſelbſt in dem Gewitter, um zu richten, zu ſtrafen und zu retten.

Die Sprache des alten Teſtamentes hat nicht nur wegen der Bezeichnung geiſtiger Verhältniſſe durch vorherrſchend ſinnliche Begriffe einen ſymboliſchen Charakter, ſondern der ganze Lehrinhalt und alle Anordnungen deſſelben haben einen ſolchen, wodurch das ganze alte Teſtament im Ganzen und Einzelnen ein großer Typus auf das neue iſt. Nun iſt aber ein Typus ein Symbol oder ein Bild des Zukünftigen. Bähr gibt die Bedeutung des Typus auf folgende Weiſe an: „Der Typus iſt, wenigſtens dem allgemein recipirten theologiſchen Sprachgebrauch gemäß, zwar gleichfalls Symbol, jedoch mit weſentlicher Beziehung auf die Zeit: das Andere, auf welches er durch ſein Aeußerliches hinweiſt, iſt nämlich ein noch nicht wirklich Vorhandenes, Gegenwärtiges, ſondern ein noch zu Geſchehendes, Künftiges, der Typus iſt ein prophetiſches Symbol. Daß der moſaiſche Cultus einen ſymboliſchen Charakter habe, d. h. daß in ihm die neuteſtamentlichen Ver-

hältniſſe vorgebildet ſeien, das wird von Vielen bezweifelt, von noch Mehrern beſtimmt verworfen. Allein vom Standpunkte des neuen Teſtamentes aus kann dieß nimmermehr geſchehen. Denn nichts kann gewiſſer ſein, als daß die neuteſtamentlichen Schriftſteller dem moſaiſchen Cultus dieſen typiſchen Charakter zugeſtehen. Der Apoſtel Paulus nennt das Ceremonialgeſetz im Allgemeinen einen Schatten des Zukünftigen (Col. 2, 17.), und wenn er das ganze moſaiſche Geſetz, worunter ja doch jedenfalls die Cultvorſchriften begriffen ſind, einen Erzieher auf Chriſtum nennt (Gal. 3, 24.), ſo liegt darin nothwendig die Vorausſetzung, daß zwiſchen dem Geſetz und Chriſto eine innere Verwandtſchaft und gegenſeitige Beziehung ſtattfinde.“ Chriſtus ſagte, daß er nicht gekommen ſei, das Geſetz aufzuheben, ſondern zu erfüllen; er wollte daher nichts Anderes ſagen, als daß er in die Welt gekommen ſei, um dem Schatten die Realität gegenüberzuſtellen und die Verheißungen und Hoffnungen des alten Bundes zu erfüllen.

Die Lehre des neuen Bundes enthält die letzte und vollkommenſte beſondere Offenbarung Gottes an die Menſchen, und bringt dieſen die erhabenſten religiöſen Ideen zur Erkenntniß. Weil dieſe Ideen nicht unmittelbar durch die menſchliche Sprache bezeichnet werden können, nimmt die Lehre des neuen Teſtamentes nothwendig auch ein ſymboliſches Gepräge an. Durch dieſe Lehre werden uns die tiefſten Geheimniſſe Gottes geoffenbaret, weil aber die Sprache hiefür keine adäquate Ausdrücke hat, muß ſie ſich ſinnbildlicher Ausdrücke bedienen. Während im alten Bunde das Verhältniß Jehova's zu ſeinem erwählten Volke unter dem Bilde eines Herrn und Königs dargeſtellt wurde, erſcheint Gott in dem neuen unter dem Bilde eines Vaters aller Menſchen, wodurch nicht nur ſein Weſen (1. Joh. 4, 16.), ſondern auch ſein wirkliches Verhältniß zu den Menſchen bezeichnet wird. Mit dem Begriffe des Vaters wird die Weisheit und Liebe Gottes in Betreff der Menſchen auf die anſchaulichſte Weiſe dargeſtellt. Die Menſchen, die im alten Bunde als Knechte und Leibeigene Jehova's erſcheinen, werden in dem neuen ſinnbildlicher Weiſe Kinder Gottes genannt. Das Verhältniß Gottes zu den Menſchen wird daher als ein väterliches und das der Menſchen zu Gott als ein kindliches dargeſtellt. In Heiligkeit und Gerechtigkeit ſteht der Menſch auf der Höhe ſeiner Beſtimmung, er ſteht hoch bei Gott, durch die Sünde fällt er von ſeiner Höhe herab, und unter ſeine Beſtimmung hinab, daher wird die Sünde bildlicher Weiſe

ein Fall — Sündenfall — genannt. Durch die Sünde wendet ſich der Menſch von Gott ab, und wird ein Feind Gottes; obgleich er ſich nicht im eigentlichen Sinne gegen Gott und ſeine ewige Ordnung empören kann, ſo wird die Sünde doch bildlich eine Empörung gegen Gott genannt. Wenn der Menſch von Gott abfällt, ſo geräth er unter die Herrſchaft des böſen Geiſtes, und dieſer Zuſtand wird wieder bildlich mit dem Ausdrucke „Gefangenſchaft" bezeichnet, weil der böſe Geiſt ihn in ſeinem Abfalle beſtärkt. Das Werk Chriſti wird daher auch als eine Erlöſung aus dieſer Gefangenſchaft dargeſtellt, weil es dadurch dem Menſchen möglich gemacht wurde, ſich von der Sünde zu befreien und ſich wieder unter die Herrſchaft Gottes zu ſtellen. Der Zuſtand der Erlöſten wird daher auch die Freiheit der Kinder Gottes genannt. Weil Gott Schöpfer und Herr der Welt iſt, wird er auch unter dem Bilde eines Königs Himmels und der Erde dargeſtellt; Himmel und Erde bilden daher auch ein Reich Gottes. Alle diejenigen, welche an Chriſtus glauben, ſtehen in einer geiſtigen Gemeinſchaft miteinander, welche durch den bildlichen Ausdruck Himmelreich bezeichnet wird. Die Aufnahme der göttlichen Offenbarung von Seiten des Menſchen bewirkt die Erkenntniß der Wahrheit, welche durch den ſinnlichen Ausdruck „Licht" verſinnbildet wird; Finſterniß iſt daher ein ſymboliſcher Ausdruck für Mangel an wahrer Erkenntniß, für Unwiſſenheit und Abgötterei. Die übernatürlichen Zuſtände im Himmel und der Hölle laſſen ſich nicht unmittelbar durch die Sprache darſtellen, weil ſie nicht ſinnlich wahrnehmbar ſind, und können daher am beſten nur unter ſinnlichen Bildern dargeſtellt werden, wie bei Matth. 22, 1.; Apoc. 14, 13. 21, 4.; Mark. 9, 43.; Matth. 22, 13. 25, 30. Dieſe Beiſpiele mögen genügen, um zu zeigen, daß auch die chriſtliche Lehre nothwendig ein ſymboliſches Gepräge habe.

Außer den einzelnen ſymboliſchen Bezeichnungen iſt das neue Teſtament reich an Parabeln, welche religiöſe Wahrheiten unter dem Bilde eines Verhältniſſes oder einer Geſchichte aus dem Natur- oder Menſchenleben darſtellen, und daher nothwendig einen ſymboliſchen Charakter haben. Die chriſtliche Lehre wählt gerne dieſe Darſtellungsweiſe, weil ſie uns das geiſtige und äußere Leben in einer höhern Einheit aufzufaſſen anleitet. Dieſe Lehrweiſe eignete ſich beſonders für Chriſtus, weil in ihm die Gottheit in Knechtsgeſtalt zu uns herantrat, und ein mit Gott geeinigtes Leben in menſchlichen Verhältniſſen darſtellte. Weil die

Gleichniſſe die erhabenſten Wahrheiten auf die anſchaulichſte Weiſe darſtellen, eignen ſie ſich als Lehrmittel für alle Völker und Bildungsſtufen, denn Chriſtus ſagte, daß er darum mit den Juden in Gleichniſſen rede, weil ſie ſehen und doch nicht ſehen, hören und doch nicht hören, noch verſtehen; und darum redete er viel zu ihnen in Gleichniſſen (Matth. 13, 2.). Die Parabeln des neuen Teſtaments beziehen ſich alle auf das Himmelreich, denn dieſelben ſtellen theils das Weſen des Himmelreichs dar (Matth. 13, 31—33. 44. 46.), ferner auf welche Art und Weiſe es zu den Menſchen komme (Mark. 4, 26—29.), wie es ſich ausbreite (Matth. 13, 31. 32.), was zur Erlangung deſſelben gefordert werde (Luk. 14, 16—24.), welches die Geſinnung, der Wandel, das Schickſal ſeiner Genoſſen oder Widerſacher ſei (Luk. 13, 6—9.; Matth. 13, 47—50. 21, 33—43.).

Das neue Teſtament hängt mit dem alten in der naturnothwendigen Weiſe wie die Frucht mit der Blüthe zuſammen. Wie die Frucht die Erfüllung der Hoffnung iſt, welche auf die Blüthe geſetzt wurde, ſo iſt das neue Teſtament die Erfüllung aller Verheißungen und Hoffnungen des alten Bundes. Wie ſchon die Blüthe eine ſymboliſche Farbe hat, ſo geht auch dieſe auf die Frucht über.

## §. 4.

## Symbolik der Idee Gottes.

Das menſchliche Bewußtſein ſchließt naturnothwendig die Idee Gottes in ſich, und dieſe kommt dem Menſchen immer mehr zum Bewußtſein, je mehr ſich ſeine geiſtigen Kräfte ausbilden. Dieſer Idee gemäß muß er außer ſich ein Weſen annehmen, das über ihm erhaben iſt, weil er ſich von dieſem in vielfacher Beziehung abhängig erkennt. Der denkende Geiſt kann daher von Gott ſich eine Vorſtellung machen, um ihm gewiſſermaßen Form und Geſtalt zu geben. Nachdem der Menſch ſich durch die Sünde von Gott getrennt und ſeiner Sinnlichkeit überantwortet hatte, verdunkelte ſich in ſeinem Geiſte die Idee Gottes, welche ſich in der Uroffenbarung erhalten hatte und ſchwand aus dem Bewußtſein. Nachdem die Uroffenbarung unter den Völkern verdunkelt und entſtellt und theilweiſe gänzlich in Vergeſſenheit gekommen war, war der Menſch genöthigt, weil er ſeiner Natur nach nicht

ohne Religion sein kann, sich ein göttliches Wesen zu denken, und ihm Form und Gestalt zu geben. Weil aber der Mensch die wahre Idee Gottes verloren hatte, die sinnliche Natur in ihm herrschend wurde, und von einer Sinnenwelt umfangen war, hat er sinnliche Vorstellungen und Begriffe auf das Wesen Gottes übertragen, und durch diesen oder jenen Gegenstand in der Sinnenwelt seiner Vorstellung von Gott Form und Gestalt gegeben. Weil Dieser zufällig diesen Gegenstand, ein Anderer jenen zum Symbol seiner Vorstellung von der Gottheit machte, entstanden unzählige Götterbilder, der Polytheismus. Dieser hat vorherrschend einen symbolischen Charakter, weil er die Idee des Göttlichen unter sinnlichen Gestalten darstellt. Die höchste Gestalt, welche die Heiden ihren Göttern verleihen konnten, ist die menschliche, indem sie die physische und geistige Kraft des Menschen in ihren Vorstellungen steigerten. Jupiter z. B. ist ein Mensch mit übermenschlicher Kraft und Macht. Die heidnischen Götterbilder sind daher Symbole von der menschlichen Vorstellung der Gottheit, und beurkunden die Nothwendigkeit des Menschen, einen Gott zu haben. In dieser Beziehung sagt Stiefelhagen treffend: „In der ganzen Geschichte der Menschheit gibt es keine so tief tragische Erscheinung, als die unvertilgbare, nie rastende Sehnsucht des Menschen nach Gott und die ewige Täuschung und Verspottung dieser Sehnsucht durch die wechselnden Scheinbilder der heidnischen Gottheiten. Es ist die große Tragödie der Weltgeschichte, in welche die Menschheit durch die Sünde verwickelt ward, und welche erst mit dem Weltgerichte endet" (Theol. des Heidenth. S. 75.).

Das Heidenthum bewegt sich in zwei Hauptrichtungen religiöser Anschauungen und Begriffe, in Polytheismus und Pantheismus. Während der Polytheist göttliche Wesen über der Welt anerkennt und diesen in sinnlichen Gebilden Form und Gestalt gibt, läßt der Pantheist die Gottheit in der Welt aufgehen und anerkennt keine über und außer der Welt an. Wenn nun schon der Polytheist sehr stark von der Sinnenwelt befangen erscheint, so erscheint der Pantheist es noch mehr, weil er das selbstständig Geistige negirt. Die Lehre des Pantheismus läßt sich kurz in diesen zwei Sätzen darstellen: Alles ist Gott, oder Gott ist Alles. Der erste Satz macht die ganze Welt zu Gott; es gibt nach ihm keine Welt, sondern nur eine Gottheit, und diese ist die Welt. Der zweite Satz hebt die Gottheit an sich auf und erkennt Gott in dem daseienden Weltall. Weil beide Behauptungen zwischen Gott und der

Welt, dem Geiſtigen und Sinnlichen, nicht unterſcheiden, ſondern Beides in einem Begriffe zuſammenfaſſen, und die Welt in Gott oder Gott in der Welt aufgehen laſſen, kann bei dieſer Weltanſchauung von Symbolen der Gottheit nicht die Rede ſein, denn die Pantheiſten ſind im Grunde Atheiſten.

Zwiſchen dem Polytheismus und Pantheismus hat ſich in der Heidenwelt noch ein Religionsſyſtem ausgebildet — die Emanationslehre. Nach dieſer Lehre faßt man alle Dinge als in ſtufenweiſe herabſteigenden Entwicklungen aus dem höchſten Weſen ausgefloſſen auf, ſo zwar, daß Alles, im Allgemeinen und Beſonderen, nur eine Manifeſtation dieſes Weſens iſt. Die Schöpfung Gottes erſcheint hier als eine Zeugung des höchſten Weſens. Die erſten Zeugungen aus dieſem ſind ſelbſt Gottheiten, je weiter aber die Zeugungen von dem höchſten Weſen herabſteigen, deſto dunkler wird dieſes durch jene manifeſtirt. Nach dieſer Lehre bleibt das höchſte Weſen daſſelbe, wenn es auch aus ſich ſelbſt heraustritt und ſich durch Zeugungen offenbart, während der Pantheismus Gott und die Welt identificirt, obgleich jene Lehre conſequent weiter ausgebildet mit dem Pantheismus endigt. Ein Beiſpiel dieſer weit ausgebildeten Lehre finden wir bei den Indiern. Bei dieſen iſt das Göttliche das geſchlechtloſe Allgemeine, τὸ Brahm, das aber perſönlich wird, und in Parabrahma erſchien; dieß iſt die reinſte Idee der Gottheit, die durch beinahe alle abſoluten Prädikate bezeichnet wird. Dieſes ewige Weſen bleibt nicht in ſeiner Abſtraktheit und Einfachheit; es ſondert ſich, und aus dieſer Trennung treten die drei großen Götter der Indier, Brahma, Wiſchnu und Schiva hervor, welche das ſchöpferiſche, erhaltende und zerſtörende Princip darſtellen. Parabrahma iſt daher das vollkommenſte Symbol des höchſten göttlichen Weſens, während die drei genannten Götter miteinander ſelbſt wieder ein Symbol von demſelben ſind. Alle Dinge ſind, da ſie in ſtufenweiſe abſteigender Linie aus dem göttlichen Weſen ausgefloſſen ſind, theilweiſe Symbole des Höchſten. Dem gemäß hatte auch die indiſche Religion einen ſymboliſchen Charakter. „Es iſt der Emanationstheorie," ſagt Stieglhagen, „nicht verſagt, ſich ſowohl in geiſtige als ſinnliche Form zu ſchmiegen und in jeder Form wieder alle Mittelſtufen zu durchlaufen. So iſt der Emanatismus auch vermögend, in gewiſſer Weiſe nicht nur Pantheismus und Polytheismus zu verbinden, ſondern zugleich auch deren ſämmtliche Formen zu umſchließen, und dadurch gleichſam die vollſtändige

Religionsentwicklung des Heidenthums in ihrer Ganzheit darzustellen. Annähernd wenigstens sehen wir dieß allerdings in den indischen Religionssystemen fast verwirklicht" (Theol. S. 83.).

Die Israeliten erkannten und verehrten den wahren, lebendigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, als ein absolutes, geistiges persönliches, sich selbstbewußtes und freiwollendes Wesen, allein da Gott ihnen befohlen hatte, kein Bild zu machen, noch irgend ein Gleichniß von dem, was im Himmel oben ist (Exod. 20, 4.), finden wir bei diesem Volke keine bildliche oder symbolische Darstellung der Gottheit. Da Gott sich ihnen als ein unabhängiges, über der Welt erhabenes persönliches Wesen offenbarte, sollten sie ihn auch rein geistiger Weise auffassen und sich dadurch von den Heiden unterscheiden. Da sie aber das höchste Wesen doch unter einer Form und Gestalt auffassen mußten, waren sie genöthigt, ihn unter dem Bilde eines menschlichen Herrn und Königs sich vorzustellen. Diese anthropomorphistische Anschauung tritt besonders in der Lehre des alten Testamentes, in den prophetischen und poetischen Büchern, auf. Obgleich die anthropomorphistische Auffassung des höchsten Wesens in dem alten Testamente vorherrschend ist, kann es doch nicht des eigentlichen Anthropomorphismus beschuldigt werden, denn es gibt öfter selbst zu verstehen, in welchem Sinne derlei Ausdrücke zu nehmen seien, z. B. Job 10, 4.

Die christliche Lehre offenbart uns das tiefste Geheimniß hinsichtlich der Idee Gottes, welches im alten Testamente nur dunkel angedeutet wurde, und setzt uns in Stand, uns die erhabenste und befriedigendste Vorstellung von dem göttlichen Wesen zu machen, welche uns selbst in die Symbolik der Idee Gottes einführt. Die mosaische Lehre: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr. Und: Der Herr ist Gott im Himmel oben und auf der Erde unten, und kein Anderer (Deuter. 6, 4. 4, 39.), welche dem Polytheismus gegenüber trat, erweiterte sich im Christenthum zu dem Glauben an Einen Gott in drei wirklich verschiedenen Personen, die sich dadurch von einander unterscheiden, daß die erste Person der Vater, die zweite Person der Sohn und die dritte der heilige Geist genannt werden, und daß von dem Vater gesagt wird, er ist von Ewigkeit aus sich selbst, und von dem Sohne, daß er von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt ist, und von dem heiligen Geiste, daß er von Ewigkeit von dem Vater und dem Sohne zugleich ausgeht. Die Einheit des göttlichen Wesens besteht daher von

Ewigkeit in drei göttlichen verſchiedenen Perſonen, von welchen es in der Präfation der Trinität heißt: Ut in confessione verae rempiternaeque deitalis, et in personis proprietas, et in essentia unitas et in majestate adoretur aqualitas.

Obgleich der Glaube an die Trinität ein Geheimniß, eine ſolche Lehre iſt, welche ſo wenig von dem menſchlichen Verſtande umfaßt und durchſchaut werden kann, als nach der Legende vom heiligen Auguſtin das Weltmeer in Grübchen geſchöpft werden, ſo iſt uns doch geſtattet, weil wir zur Gottähnlichkeit geſchaffen ſind und unſer Selbſtbewußtſein die Idee Gottes in ſich ſchließt, Gottes Gedanken zu erforſchen und nachzudenken, immer tiefer in die Erkenntniß des göttlichen Weſens einzudringen und ſeine Offenbarungen uns zum vernünftigen Verſtändniß zu bringen. Obgleich wir in dieſem Leben nach dem Ausdrucke des Apoſtels nur ſtückweiſe erkennen, ſo werden wir doch von unſerm Geiſte angetrieben, auf der Grundlage der Offenbarung die möglich vollkommenſte Erkenntniß von dem göttlichen Weſen zu erlangen, und es gereicht uns zu einer gewiſſen Befriedigung, wenn wir mit unſern Gedanken dem göttlichen Weſen ſo nahe kommen als möglich iſt. Zu dem Zwecke, das Symboliſche in der chriſtlichen Idee von Gott darzuſtellen, machen wir uns das göttliche Weſen in drei Perſonen und die rein perſönlichen Relationen der Gottheit in folgender Weiſe denkbar. Gott iſt und lebt von Ewigkeit her als ein rein geiſtiges perſönliches Weſen. Da er reingeiſtige Perſönlichkeit iſt, muß er auch von Ewigkeit her denken und wollen, weil wir uns kein geiſtiges Weſen ohne Intelligenz und Wille vorſtellen können. Was der abſolute Geiſt von Ewigkeit denkt, das will er auch, weil wir in dem vollkommenſten Weſen keine Trennung des Wollens vom Denken annehmen können. Gott iſt (exiſtirt) und lebt ewig, nun ſind aber Sein und Leben, obgleich ſie in einem geiſtigen Weſen unzertrennlich gedacht werden müſſen, doch zwei Seiten, nach welchen wir uns das göttliche Weſen vorſtellen können. Weil Gott Geiſt iſt, denkt und will er ewig, er kann aber nur Zweierlei denken und wollen, d. h. er kann in ſeinem Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt und Anderes (die Welt) denken und in ſeiner Freiheit ſich ſelbſt und Anderes wollen. In ſeinem Denken ſetzt ſich Gott ewig als ein ſeiendes Weſen, und in ſeinem Willen will er ſich in dem Beſitz ſeines ewigen Lebens. Die Gedanken Gottes ſind aber nicht bloß formelle Gedanken wie die des Menſchen, welchen keine Realität entſpricht, denn

er ſpricht ja ſelbſt: Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, noch eure Wege meine Wege (Iſ. 55, 9.), ſondern die realſten, oder ſolche, welchen eine Realität entſpricht. Mit dem Denken Gottes iſt eine Schöpfung geſetzt; denn Gott ſprach und es war (Pſ. 32, 9.). Denkt und will ſich Gott ſelbſt, ſo richtet er ſein Denken und Wollen auf ſein Sein und Leben, denn nur dieſe beiden geiſtigen Thätigkeiten können der Gegenſtand ſeines Selbſtbewußtſeins oder ſeiner Selbſtanſchauung ſein. Denkt ſich Gott aber nach ſeinem Sein von Ewigkeit her, ſo muß auch der Gedanke von ſeinem Sein von Ewigkeit her ihm in einer andern göttlichen Perſon gegenüberſtehen. Wir unterſcheiden daher in der Gottheit den Vater und den Sohn. Weil das göttliche Sein nicht ohne das göttliche Leben gedacht werden kann, iſt durch den ewigen Gedanken Gottes das göttliche Sein (Subſtanz) und Leben in die zweite Perſon, den Sohn, übergegangen. Darum ſagt der Apoſtel von ihm: Er iſt der Abglanz ſeiner (Vaters) Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens (Hebr. 1, 3.). Dahin lautet auch das chriſtliche Glaubensbekenntniß: Er iſt geboren aus dem Vater vor aller Zeit, als Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt und nicht geſchaffen, gleiches Weſens mit dem Vater. Der Sohn iſt daher nicht ein Geſchöpf, ſondern eine ewige Zeugung des Vaters: Er iſt von Ewigkeit durch das Sichſelbſtdenken Gottes nach ſeinem Sein gezeugt worden. Weil alle Schöpfungsgedanken des Vaters von Ewigkeit in der zweiten Perſon der Gottheit, dem Sohne, ruhen, oder der Vater ſeine Weltſchöpfungsgedanken in dem Sohne, gleichſam objectiv ſchaute, wird die Schöpfung der Welt als durch den Sohn geſchehen dargeſtellt. Gott denkt ſich auch nothwendig, weil er abſoluter Geiſt iſt, nach ſeinem inneren Leben, und was er denkt, will er auch, d. h. der Gedanke ſeines Lebens iſt nicht ein formaler, leerer und unwirklicher, ſondern ein realer. Der Gedanke Gottes hinſichtlich ſeines Lebens ſteht ihm daher in der dritten Perſon, in dem heiligen Geiſte, als ideales Object gegenüber. Das ganze göttliche Leben iſt in einer weitern Perſon wirklich und ſelbſtſtändig geworden. Weil aber das göttliche Leben nicht ohne Sein gedacht werden kann, iſt in dem heiligen Geiſte das volle göttliche Sein und Leben perſönlich geworden. Da nun der heilige Geiſt daſſelbe göttliche Sein und Leben des Vaters und Sohnes in ſich hat, geht er auch von Ewigkeit von dem Vater und dem Sohne aus. Wie der Sohn Abglanz des Vaters

iſt, ſo iſt der heilige Geiſt Abglanz des Vaters und des Sohnes. In der Perſon des Sohnes und des heiligen Geiſtes hat Gott die reale Selbſtanſchauung nach ſeinem ewigen Sein und Leben, und ſo hat jede der drei göttlichen Perſonen ihre vollkommenſte Selbſtanſchauung in der andern. Das eigene Sein und Leben ſchaut jede in der andern. Das eine ſubjectiv göttliche Weſen nach Sein und Leben iſt ideal objectiv von Ewigkeit in dem Sohne und dem heiligen Geiſte. Von dem Verhältniß des dreieinigen Gottes zu der Welt wird geſagt, daß der Vater durch ſeinen Sohn denkt und ſchafft und durch den heiligen Geiſt Leben ertheilt. Durch die Lehre des Chriſtenthums von der Trinität erlangen wir die höchſt mögliche Idee für die menſchliche Intelligenz von dem göttlichen Weſen.

In der göttlichen Trinität erkennen wir auch die höchſte und vollkommenſte Symbolik. Das Weſen des Symbols beſteht im weiteſten Sinn darin, daß Etwas durch ein Anderes, was es nicht ſelbſt iſt, bezeichnet wird. Der Sohn Gottes iſt eine andere, vom Vater verſchiedene und ſelbſtſtändige Perſönlichkeit, allein das ganze volle und ungetheilte göttliche Weſen des Vaters, der erſten Perſon der Trinität, wird von der zweiten Perſon, dem Sohne repräſentirt, oder der Sohn iſt das vollkommenſte ideale Symbol des Vaters. Er ſagt ja von ſich ſelbſt: Ich und der Vater ſind Eins (Joh. 10, 30. 17, 10.). Wer mich ſieht, ſieht den Vater (Joh. 14, 9.). Und der Apoſtel ſagt von ihm: In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9.). Chriſtus iſt das Ebenbild Gottes, des Unſichtbaren, der Erſtgeborne vor allen Geſchöpfen (Col. 1, 15.). Wie der Sohn das vollkommenſte Ebenbild des Vaters iſt, weil er ihm weſensgleich iſt, ſo iſt der heilige Geiſt das vollkommenſte ideale Symbol des Sohnes und des Vaters, weil er daſſelbe Sein und Leben der beiden Perſonen in ſich hat. Darum ſagt Chriſtus von dem heiligen Geiſte: Alles, was der Vater hat, iſt mein; darum habe ich geſagt: Er wird von dem Meinigen nehmen, und es euch verkündigen (Joh. 16, 15.). Es wird damit geſagt, daß das geiſtige Leben, das der Sohn mit dem Vater in abſoluter Vollkommenheit gemein hat, durch den heiligen Geiſt, der gleichen Weſens mit dem Vater und dem Sohne iſt, geweckt und gepflegt werde.

## §. 5.

## Die Symbolik der christlichen Lehre von der Welt.

Unter der Welt versteht man nach der christlichen Lehre Alles, was
ußer dem dreieinigen Gott und nicht göttlichen, sondern creatürlichen
Besens ist, Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare. Der
Begriff Welt umfaßt daher alle Geschöpfe, die vernünftigen wie die
nvernünftigen, die empfindenden wie die empfindungslosen, die frei-
ollenden wie die freiheitslosen; oder alle Dinge und Wesen, die das
Dasein und Leben nicht in sich selber, sondern es empfangen haben.
Die Hauptfrage des menschlichen Geistes lautete daher von Anfang:
Wie ist die Welt entstanden? wo ist der höchste und letzte Grund der
Welt zu finden und welche Bedeutung hat sie? Die Offenbarungslehre
at hierauf die befriedigendste Antwort mit den Worten gegeben: Im
Anfang schuf Gott Himmel und Erde, d. h. Gott hat im Anfange der
Zeit die Welt aus freiem Willen nach seinem ewigen Schöpfungsgedanken
urch seine Allmacht aus Nichts geschaffen. Damit ist gesagt, daß die
Welt nicht aus Gott hervorgegangen und göttlichen Wesens sei oder
n Theil desselben, sondern daß die Welt aus Nichts durch den all-
ächtigen Willen Gottes außer Gott gesetzt worden sei. Aus der
ristlichen Lehre entnehmen wir ferner, daß die Welt das Werk des
reieinigen Gottes ist. Weil die drei göttlichen Personen in der voll-
mmensten Einheit des Denkens und Wollens miteinander stehen, läßt
s sich nicht anders denken, als daß alle drei Antheil an der Welt-
höpfung haben. Der Antheil derselben wird in folgender Weise be-
ichnet: Die Welt hat ihren letzten Grund in dem ewigen Schöpfungs-
edanken des Vaters, der Sohn hat nach der ewigen Idee des Vaters
n Anfang der Zeit die Welt aus Nichts erschaffen, und der heilige
Geist hat die Schöpfung durch Vermittlung ihres concreten Lebens voll-
ndet. Die religiös-wissenschaftliche Anschauung von der Welt hat stets
uch die Kirche bewahrt, denn das vierte lateranische Concilium lehrte:
Der Vater, welcher zeugt, der Sohn, welcher geboren wird und der
eilige Geist, welcher ausgeht, diese drei Personen, im Wesen Eins, sind
as Eine Princip des Universums, der Schöpfer alles Unsichtbaren und
Sichtbaren, alles Geistigen und Körperlichen." Daher sagt auch Athana-
us: Der Vater schafft durch den Logos im Geiste Alles.

So wurde die Welt in der Uroffenbarung als das Werk des allmächtigen Gottes erkannt, als aber dieſe in Folge der Sünde immer mehr verdunkelt und vergeſſen wurde, der Menſch das höhere Licht verloren hatte und der dunkeln Natur anheimgegeben war, war es dennoch ein Bedürfniß des denkenden und erkennenden Geiſtes, immer wieder und wieder die Frage aufzuſtellen: Woher kommt die Welt und was iſt ſie? Dieſe wichtigſte aller Fragen des denkenden Geiſtes konnte aber die von der Sünde befangene und verfinſterte Vernunft nie mehr befriedigend beantworten. Weil der menſchliche Geiſt nothwendig einen Grund des Daſeins der Welt ſuchen mußte, den wahren Grund, den Schöpfer Himmels und der Erde, nicht mehr kannte, mußte er auf falſche Theorien von der Welt kommen.

Die eine dieſer falſchen Theorien iſt die Annahme einer Urmaterie, aus welcher ſich, weil ſie den Samen und den Keim alles Seins in ſich trage, alle Dinge entwickelt haben. Bei dieſer Weltanſchauung wird der rohe, ungebildete Stoff in der Vorſtellung immer mehr bis zu einer feinen Subſtanz verarbeitet, ſo daß ſie zuletzt wie eine Idee erſcheint. Damit dieſe Materie die Mutter der Welt werde, läßt man ſie in einen Entwicklungsproceß eintreten, woraus ſodann das concrete Leben entſteht, und zwar alles Leben, ſelbſt das der Gottheit. Dieſe Weltanſchauung tritt in der ägyptiſchen, phöniziſchen, ſyriſchen und altgriechiſchen Religionslehre, ſo wie in den orphiſchen Kosmogonien hervor (S. Staudenmaier, Dogm. 4. B. S. 178 ff.). Dieſe Weltanſchauung läßt keine ſymboliſche Weltanſicht aufkommen.

Eine andere falſche Anſicht von der Welt iſt der logiſche Pantheismus, welcher mit den Eleaten beginnt und ſich bis auf Hegel fortgeerbt hat. Dieſe Anſicht macht die Idee der Welt zu einem rein logiſchen Abſtraktum, in welchem alles wahrhaft Lebendige ſowohl nach der Idee als nach der Wirklichkeit, alles Individuelle und Concrete in eine weſen- und ſelbſtloſe Einheit aufgelöst, und ſofort Gott genannt wird. Der logiſche Pantheismus geht von dem Grundſatze aus, daß das Logiſche, der reine Begriff, das Reale ſei, und geht bis zu einem oberſten, abſolut allgemeinen Begriff fort, in dem alle Dinge mitbegriffen, in dem alle Qualitäten, alle innern und äußeren Beſtimmtheiten, alle Unterſchiede, alle Verhältniſſe und Beziehungen aufgehoben ſind. Dieſes reine Abſtraktum, dieſes wahre Nichts iſt nach dieſem Syſtem der abſolute Begriff, die logiſche Idee oder Gott. Die Welt kann daher nach dieſer

Anſicht nur das Symbol eines höchſten allgemeinen Begriffes ſein, und da dieſer ein reines Abſtraktum, ein Weſens- und Qualitätsloſes, ein Ununterſchiedenes, Unbeſtimmtes und Leeres iſt, kann ſie auch nicht als ein Symbol aufgefaßt werden.

Eine weitere falſche Anſicht von der Welt, welche im Heidenthum ſich gebildet hat, beſteht darin, daß die Idee der Welt als das Erſte angenommen wird, aus welcher alles Endliche hervorgegangen, und auf welche alle Dinge als ihre letzte Urſache zurückgeführt werden. Die Idee der Welt iſt nicht aus einem Anderen und Höheren, ſondern aus ſich ſelbſt geworden. Die ſchaffende Gottheit wird hiemit zu einer Idee herabgeſetzt, zu einem dunkeln Etwas, das, ohne Geiſt zu ſein, ſich ſelbſt und die Welt denkt. So ſehr ſich Plato und Ariſtoteles bemüheten, in ihrer Spekulation bis zum wahren Grund der Welt vorzudringen, ſo kamen ſie doch nicht über eine höchſte Idee hinaus, welche die Summe aller übrigen iſt. Nach dieſer Theorie erſcheint die Welt allerdings als ein Symbol einer Idee, allein dieſe Idee iſt unlebendig, unbeſtimmt oder nur ein dunkles Etwas.

Nachdem die Uroffenbarung vergeſſen, das urſprüngliche Gottesbewußtſein ſich verdunkelt und die Menſchheit durch die Sünde ſich von Gott getrennt und unter die Herrſchaft der Sinnlichkeit geſtellt hatte, konnte ſie das Göttliche nicht mehr als ein rein geiſtiges, von der Welt verſchiedenes und über ſie erhabenes Weſen auffaſſen, und war genöthigt, um ihrem religiöſen Bedürfniſſe zu genügen, das Göttliche in der materiellen Natur zu ſuchen und zu verehren, woraus ſich ſofort der Polytheismus entwickelte. Die polytheiſtiſche Weltanſicht findet in der Natur geheimnißvolle Kräfte und Mächte wirkſam, welche die Exiſtenz des Menſchen bald freundlich, bald feindlich berühren. Weil ihr die richtige Kenntniß dieſer Kräfte und Mächte fehlte, machte die Phantaſie ſie zu göttlichen Weſen, die dem Menſchen wohlwollend oder feindlich gegenüberſtehen. Die polytheiſtiſche Anſicht vergötterte die Natur oder belebte die ganze Natur durch die Gebilde der Phantaſie. Die Welt erſchien ihr dadurch zwar auch als ein Symbol, als die Hülle verborgener göttlicher Weſen, allein dieſe waren nur Gebilde der Phantaſie.

Das Chriſtenthum allein lehrt uns die Welt in richtiger ſymboliſcher Weiſe aufzufaſſen. Nach der chriſtlichen Lehre hat der ewig lebendige Gott im Anfang die Welt aus Nichts erſchaffen. Weil Gott abſoluter Geiſt iſt, liegt es in ſeinem Weſen ewig zu denken, zu wollen und zu

lieben. Iſt er nun Schöpfer des Weltalls, ſo hat er auch die Welt gedacht und gewollt. Der höchſte und letzte Grund der Welt iſt daher in dem Schöpfergedanken und Willen Gottes zu ſuchen und da allein zu finden. Daher lehrt der römiſche Katechismus, Pars I. cap. II. Quest. XV.: Quemadmodum autem sua bonitate abductus, quaecunque voluit, fecit, ita non exemplum aliquod, aut formam, quae extra se posita esset, cum universa conderet, secutus est; verum, quia rerum omnium exemplar divina intelligentia continetur, id summus artifex in seipso intuens ac veluti imitatus, summa sapientia et infinita virtute, quae ipsius propria est, rerum universitatem initio procreavit. Die chriſtliche Lehre ſetzt daher einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Welt und Gott, eine ſolche unüberſteigliche Kluft, daß die Gottheit nicht wie in der Emanationslehre in der Welt, noch die Welt wie im Pantheismus in der Gottheit aufgehen kann. Gott iſt unendlich erhaben über die Creatur und abſolut unabhängig von ihr, und weil er unendlich ſelig iſt, bedarf er auch derſelben nicht. Die Welt muß daher dem Weſen Gottes gegenüber als das Relative, Bedingte und Abhängige betrachtet werden. Der Inhalt des Gedankens Gottes von der Welt, die ewig im Geiſte Gottes ruhende Idee der Welt, iſt dieſes Relative, Bedingte und Abhängige. Weil Gott abſoluter Geiſt iſt, denkt er ſich ſelbſt und Anderes, was er nicht iſt. Das aber, was nicht göttlichen Weſens iſt, kann nur relativer Natur ſein. Die Welt hat daher nur eine Beziehung zu Gott durch ſeine ewige Idee von der Welt. Dieſe Auffaſſung der Welt ſchließt daher den leiſeſten Gedanken aus, als habe Gott durch die Weltſchöpfung irgend Etwas von ſeinem göttlichen Weſen außer ſich real geſetzt. Weil die Idee Gottes von der Welt im Anfang der Zeit durch die Schöpfung real geworden iſt, iſt ſie auch ein vollkommenes Symbol, d. h. die ſinnliche Hülle eines Geiſtigen, und zwar des höchſten Geiſtigen, der göttlichen Idee, die der Welt zu Grunde liegt. Die Welt kann daher auch nach der chriſtlichen Anſicht nicht als ein Symbol Gottes betrachtet werden, weil Gott größer als Alles iſt. (Joh. 10, 29.). Das Endliche, das durch den Raum beſchränkt iſt, kann nicht ein Sinnbild des Unendlichen und Unermeßlichen ſein. Die Welt iſt etwas Relatives, allein ſie iſt eine Wahrheit, inſofern ſie als Wirklichkeit dem Gedanken Gottes vollkommen entſpricht, und ſo beſchaffen iſt, wie ſie Gott gedacht und gewollt hat, weil die göttliche Idee die Wahrheit der

Welt ist. Der Gedanke und Wille Gottes ist daher auch das Gesetz der Welt.

Wie die Welt in ihrer Totalität ein Symbol des göttlichen Schöpfungsgedankens und Willens ist, so sind es auch die einzelnen Theile derselben. Wie Gott das Weltall von Ewigkeit her gedacht und gewollt hat, so hat auch jedes einzelne Ding sein Vorbild in einer besondern Idee Gottes von demselben. Die Welt läßt sich in drei großen Gliederungen auffassen, nämlich als Geist, Natur und Mensch.

Die Geisterwelt besteht aus den Engeln. Die Engel sind reine Geister, weil ihr ganzes Wesen in der Einheit von Erkennen nnd Wollen besteht, und keine Verbindung und keinen Zusammenhang mit der Natur hat. Weil außer Gott nichts war, kann auch nur Gott der Schöpfer der Engel sein. Hat Gott sie aber erschaffen, so muß er sie nach einer ewigen Idee von einem reinen Geiste erschaffen haben. Der Engel ist daher ein persönliches Wesen, weil er die lebendige Einheit von Intelligenz und Willen ist. Mit den Engeln hat Gott die höhern Geister erschaffen, welche in höherem Grade als der Mensch im Stande sind das Wesen Gottes und die Welt in ihrer tiefern Beziehung zur Gottheit zu erkennen und ein dem göttlichen Willen entsprechendes Leben zu führen. Der Engel ist, sofern er Geist ist, das höchste und vollkommenste Geschöpf Gottes, und steht als geistiges Wesen Gott am nächsten, indem sein ganzes Wesen der göttlichen Idee entspricht, welche die Einheit des Denkens und Wollens ist. Der Engel ist das höchste Ebenbild Gottes und das erhabene Symbol der göttlichen Idee von einem Geiste. Die christliche Lehre, welche die Engel als Geschöpfe Gottes durch den Sohn Gottes darstellt (Col. 1, 16.), weiset die Ansicht zurück, als wären die Engel Emanationen des göttlichen Geistes. Ihre Beziehung zu Gott ist vermittelt durch die göttliche Idee von rein geistigen Wesen. Ihr Verhältniß zu Gott ist daher ein religiöses, denn es ist die bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft mit Gott.

Der Geisterwelt gegenüber steht die Natur, worunter wir Himmel und Erde oder die Himmels- und die Erdkörper verstehen. Die Natur bildet einen Gegensatz zu dem Geisterreich, weil wir in der Natur ein Sein und Leben erkennen, das weder denkt noch frei will, und daher ein unpersönliches ist. Der heilige Augustin unterscheidet auch dreierlei Wesen in dem Weltall nach den Begriffen von Sein, Leben und Erkennen; der Stein ist, das Thier lebt, allein man kann nicht von dem

Stein ſagen, daß er lebe, noch von dem Thiere, daß es denke oder erkenne. Die Weſen der Natur ſtehen in einer vom Niedern zum Höhern aufſteigenden Abſtufung. Die Weſen, die bloß ſind, beruhen auf dem Elementariſchen, welches durch kaum lebendige zu wirklich lebenden und fühlenden Weſen vermittelt wird, über welchen ſodann die ſeeliſchen ſich entwickeln.

Weil außer Gott kein Grund des Daſeins und Lebens dieſer Weſen gefunden wird, muß auch Gott als der Schöpfer derſelben betrachtet werden. Wir können daher die Natur nur richtig auffaſſen und verſtehen, wenn wir ihren Urſprung in der ewigen Idee Gottes von derſelben erkennen. Die Natur iſt diejenige reale Idee, wie ſie Gott von Ewigkeit gedacht und gewollt und im Anfang der Zeit durch den Logos außer ſich geſetzt hat. Die Natur iſt daher auch das weder denkende noch freiwollende, das unperſönlich Sein und Leben in dem Weltall, wie es Gott gedacht und gewollt hat. Die Natur iſt ſomit nicht eine unmittelbare Offenbarung oder Hervortretung des göttlichen Weſens ſelbſt, ſondern nur die Realität des göttlichen Gedankens von dem unperſönlichen Sein und Leben. Weil der Natur im Ganzen und Einzelnen eine göttliche Idee zu Grunde liegt, iſt ſie auch um ſo mehr ein Symbol dieſer Idee, als ſie dieſer vollkommen entſpricht. Wie die Natur im Großen und Ganzen ein ſymboliſcher Ausdruck des göttlichen Gedankens von der Natur iſt, ſo iſt jedes einzelne Weſen ein ſolcher von ſeiner Idee. Die Idee des Schöpfers der Natur enthält alſo ſo viele Ideen in ſich, als dieſe Weſen in ſich faßt. Obgleich die Natur aus lauter vernunft- und willenloſem Sein und Leben beſteht, ſo iſt doch auch ein Geiſtiges in ihr, inſofern ſie die Realität des göttlichen Gedankens und Willens iſt. Obgleich die Natur nicht denkt und will, ſo ſpricht ſie doch göttliche Gedanken aus, und wird ſtets von dem göttlichen Willen erhalten und regiert. Daher ſagt Staudenmaier: „Wenn von dem Geiſte Gottes geſagt wird: Dein unvergänglicher Geiſt iſt in Allem (Weish. 12, 1.), ſo gilt dieß auch von der Natur, und zwar nicht nur inſofern, als die Natur urſprünglich göttliche Idee, d. h. göttlicher Gedanke und göttlicher Wille iſt, ſondern auch inſofern, als die Thätigkeit Gottes als des allgegenwärtigen ſtets dahin gerichtet iſt, die Idee der Natur nach allen Seiten hin zu realiſiren. In der Natur iſt daher, wie in jeder Creatur, Vernunft, und zwar göttliche Vernunft, ſomit die Vernunft des Urhebers der Natur, durch

welche in ihr zugleich Wahrheit, Ordnung und Geſetz iſt. Wäre in der Natur nicht Geiſt, dadurch, daß in ihr die Idee als göttlicher Gedanke und Wille iſt; ſo wäre ſie das ungeformte, ungefaßte, einheitsloſe, keinem Geſetz und keiner Ordnung gehorchende Sein, ein Sein, dem nur die rohe Exiſtenz zu Theil geworden wäre. Lebt aber in Gott auf ewige Weiſe die Idee auch desjenigen Seins, das ſeiner Natur nach hinfällig, veränderlich, der Vernunft nicht theilhaftig iſt, alſo die Idee der Natur, ſo hat die Natur eben aus dieſer Idee Gottes ihre Form, ihr Geſetz, ihre Grundzahl, ihre Einheit, ihre Ordnung, ihr Maß und Verhältniß" (Dogm. III. S. 285. Vgl. Augustin. de civil. Dei. I. XII. c. 25.).

Die Ideen, welche den Dingen der Natur zu Grunde liegen, ſind als plaſtiſche Kräfte aufzufaſſen, durch welche die Natur organiſch ſich geſtaltet. Auf der niederſten Stufe bemächtigt ſich die Idee nur des materiellen Stoffes, um das Sein zu geſtalten, das des Lebens nicht theilhaftig iſt, die geometriſchen Formen. Die Idee bedient ſich in aufſteigender Weiſe der elementaren Stoffe, um das Sein mit dem niederſten Grad des Lebens in der Pflanze zu verbinden. Das Leben wird ſo fort durch die Idee in reicher Mannigfaltigkeit vom Niedern zum Vollkommenen aufſteigend in dem Thierreiche ausgewirkt, in welchem die Empfindung der Pflanze ſich zum Selbſtgefühl und die Gebundenheit zur freien Bewegung ſteigert. Daß die Natur und die Naturweſen Symbole ewiger Ideen ſind, anerkennt auch die Philoſophie, denn Kant ſagt: „Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſind, und daß Ideen die urſprünglichen Urſachen der Dinge ſeien," nur dürfen wir die Ideen nicht in dem Sinne Plato's auffaſſen.

Weil die Natur vernunft- und willenlos iſt, aber von dem abſoluten Geiſte gedacht und gewollt worden iſt, und die Nothwendigkeit in ihr liegt, in ununterbrochenem Zuſammenhang mit der Idee Gottes zu bleiben, hat ſie ihre Beſtimmung und ihren Zweck nicht in ſich, ſondern in dem abſoluten Willen Gottes. Ihre Beſtimmung und ihr Zweck iſt daher ein Organ für den Geiſt Gottes zu ſein. Die Natur iſt ſofort auch ein Organ der göttlichen Offenbarung an den Menſchen und eine Quelle der Erkenntniß Gottes, dann aber auch ein Mittel, deſſen ſich Gott bedient, um ſeinen heiligen Willen an der Menſchheit zu vollziehen. Weil die göttliche Idee in der Natur real geworden iſt,

iſt dieſe auch eine Offenbarung Gottes für die intelligenten Geiſter. Sie iſt eine Form der Offenbarung, die Offenbarung durch lebendige Bilder, Formen und Geſtalten; daher ſagt der Apoſtel: Was von Gott erkennbar iſt, das iſt ihnen vor die Sinne gelegt: Gott hat es ihnen verſichtbaret. Denn das Unſichtbare von ihm, nämlich ſeine ewige Macht und Gottheit iſt ſeit der Schöpfung der Welt durch die Betrachtung ſeiner Werke erkennbar, daß ſie nicht zu entſchuldigen ſind (Röm. 1, 19. 20.). Die Natur wird durch ihre Weſen ein Symbol des Göttlichen, weil dieſe ſich auf göttliche Ideen und den göttlichen Willen als ihren letzten Grund beziehen, und dadurch göttliche Eigenſchaften ſich erkennen laſſen. Gott offenbart ſich nicht unmittelbar ſeinem Weſen nach durch die Natur, weil der creatürliche Geiſt ſein Weſen nicht vollkommen zu erkennen vermag, ſondern nur ſeinen Eigenſchaften nach, und nur weil die Natur göttliche Eigenſchaften offenbart, kann ſie eine ſymboliſche Offenbarung Gottes genannt werden. Die chriſtliche Lehre von der Natur hindert uns daher, obgleich wir ſie als eine ſymboliſche Offenbarung Gottes betrachten, Gott mit der Natur zu verwechſeln, indem ſie die Natur obgleich in ſteter Verbindung mit der Gottheit ſtets tief außer und unter Gott ſtellt. In der Natur lernt der Menſch die göttlichen Eigenſchaften als lebendige Mächte, als abſolute Kräfte auffaſſen, die, wie Staudenmaier ſagt, bald durch ihre unendliche Erhabenheit und Majeſtät das Gefühl der tiefſten Ehrfurcht, bald durch die ihnen inwohnende unendliche Freundlichkeit, Güte, Milde, Klarheit und ſanfte Herrlichkeit, das Gefühl der Liebe, des Dankes, der heiligen Freude und des innigen Vertrauens erwecken. So geht das Gemüth auf der Tonleiter ſeiner durch die Offenbarung göttlich geſtimmten Gefühle alle Stufen hindurch von dem innern ſchauerlichen Erzittern der Seele an bis zum höchſten und tiefſten Entzücken des Geiſtes hinauf, ſo daß keine Saite unberührt und unangeſchlagen bleibt (Dogm. III. S. 329.). Die Eigenſchaften Gottes, welche in der Natur auf ſymboliſche Weiſe ſich zu erkennen geben, ſind die Größe, die Erhabenheit, Macht und Kraft, die Weisheit, die Güte und Liebe, die Herrlichkeit, die Anbetungs- und Preiswürdigkeit. Auch diejenigen Erſcheinungen in der Natur, am Himmel und auf der Erde, haben einen ſymboliſchen Charakter, durch welche Gott ſeinen Willen an den Menſchen vollzieht. Gott erſcheint in dieſen Thatſachen entweder als ein helfender und rettender, oder als ein richtender und ſtrafender Herr, um ſich in

beſonderer erſchütternder Weiſe zu offenbaren mit Rückſicht auf die ſittlichen Zuſtände der Menſchen. Weil die ganze Natur in ihrer Ordnung zum Heil des Menſchen iſt, und Gottes Weisheit und Liebe beſtändig offenbart, tritt gewöhnlich in den beſondern Naturereigniſſen Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit vor das Bewußtſein des Menſchen, wie z. B. in der Sündfluth oder in dem Feuer- und Schwefelregen über Sodoma.

Die Natur beruhet auf dem göttlichen Gedanken und Willen, und dieſe ſind ihr als Geſetze eingeprägt. Die Natur wirkt gewöhnlich nach den in ſie gelegten Geſetzen, welche ihren Grund in der Idee Gottes haben. Da aber Gott abſoluter Herr der Natur als Schöpfer und Geſetzgeber iſt, und die Welt in ſeiner Hand iſt wie der Thon in der des Töpfers (Jer. 18, 16.), ſo kann er auch zu Erreichung eines erhabenen Zweckes in der Menſchheit ſolche Erſcheinungen in der Natur eintreten laſſen, welche von dem gewöhnlichen Naturlauf abweichen, und die wir deßhalb wunderbar nennen. In dem Wunder läßt Gott die Natur nicht gegen ihre Geſetze wirkſam ſein, ſondern erhöhet ihre Wirkſamkeit, ſo daß der Naturproceß ſich verkürzt. Das Wunder iſt daher nicht gegen das Geſetz der Natur, ſondern über demſelben. In dem Wunder erſcheint in der untern Natur eine höhere, oder das Wunder iſt eine ſymboliſche Handlung oder Thatſache, in welcher ſich in auffallender Weiſe Gottes Allmacht, Weisheit und Liebe offenbart.

Der Menſch iſt die dritte Art von den Weltweſen, ſteht aber mit dem Geiſterreich und der Natur in enger Verbindung, weil ſein Weſen in der organiſchen Verknüpfung von Geiſt und Natur beſteht, ſich aber eben dadurch wieder von dem Geiſterreich und der Natur unterſcheidet. Die Natur des Menſchen iſt der Leib, mit welchem eine Lebensſeele, wie mit dem thieriſchen verbunden iſt. Der Geiſt des Menſchen iſt wie jeder andere Geiſt die lebendige Einheit von Intelligenz und freiem Willen, ein unſichtbares und perſönliches Weſen. Weil im Menſchen der Geiſt mit einem materiellen Leibe zur organiſchen Einheit verbunden iſt, und dieſer jenem als Organ dient, verleihet er dem ganzen menſchlichen Weſen den Charakter der Perſönlichkeit. Da in jedem menſchlichen Individuum daſſelbe gleiche Weſen, Einheit von Intelligenz und Willen, gefunden wird, bilden alle Menſchen miteinander die Einheit der Menſchheit, welche die Individualität des Einzelnen nicht aufhebt. Iſt der Menſch nun ein Geſchöpf Gottes, ſo iſt er auch nach einer

ewigen göttlichen Idee erſchaffen worden, und entſpricht mit ſeinem Weſen dieſer Idee. Wie Gott die Menſchheit gedacht und gewollt hat, ſo hat er auch jeden einzelnen Menſchen in der Idee der Menſchheit gedacht und gewollt. Die Menſchheit iſt daher in ihrer Geſammtheit ein Symbol von der ewigen Idee Gottes von derſelben, wie jeder einzelne Menſch ein ſolches von ſeiner göttlichen Idee iſt. Der Menſch iſt aber nicht nur ein Symbol der göttlichen Idee von ſeiner Individualität, ſondern er iſt auch ein ſolches vermöge ſeiner geiſtigen Natur von dem Weſen Gottes ſelbſt, da er ein Ebenbild Gottes iſt. Der Menſch iſt ein Ebenbild Gottes dadurch, daß er einen Geiſt hat, der wie der abſolute Geiſt denkt und frei will, oder der eben darin ein creatürliches Abbild des Schöpfergeiſtes iſt, daß ſein Weſen in der Einheit der Intelligenz und des freien Willens beſteht. Weil der Menſch einen gottebenbildlichen Geiſt hat, ſo kann er nicht nur die Offenbarung Gottes in der Natur erkennen, ſondern iſt ſich ſelbſt als eine weitere ergänzende Offenbarung Gottes. Nur weil der Leib ein Organ des Geiſtes iſt, erſtreckt ſich die Ebenbildlichkeit des Geiſtes auch auf den Leib. In dem Geiſte erkennen wir daher nicht nur die realiſirte Idee des Geiſtes, ſondern auch eine Weſensähnlichkeit mit Gott ſelbſt. Weil der menſchliche Geiſt unſterblich iſt, und das Ebenbild Gottes in der Idee des menſchlichen Geiſtes ruhet, kann die Ebenbildlichkeit des creatürlichen Geiſtes nicht mehr verloren gehen. Die Ebenbildlichkeit des menſchlichen Geiſtes tritt nur durch die Gottähnlichkeit glänzender hervor, die erſtere unterſcheidet ſich aber von der letztern dadurch, daß jene weſentlich zu dem Geiſte des Menſchen gehört, und unverlierbar iſt, die letztere aber als Werk des menſchlichen Geiſtes verloren gehen kann. Die Gottähnlichkeit bezieht ſich auf das Leben des Geiſtes, und beſteht in der innigen Vereinigung des Menſchen mit Gott, in einem gottgefälligen und heiligen Zuſtand der Seele. Nachdem Gott Adam erſchaffen hatte, belebte er den Leib deſſelben mit einem ebenbildlichen Geiſt, und indem er ihm dazu noch die Gaben der Gerechtigkeit und Heiligkeit verliehen hatte, hatte Adam den höchſten Grad der Gottähnlichkeit erreicht, von welchem er aber alsbald durch die Sünde herabfiel. Daher ſagt der heilige Bernhard treffend: „Im Bilde hat er (der Menſch) die Freiheit des Willens, in der Aehnlichkeit die Tugend. Die Aehnlichkeit allerdings iſt verloren gegangen, im Bilde aber verharret der Menſch. Das Bild kann ſelbſt in der Hölle brennen, aber es kann nicht verbrennen,

in Flammen ſich befinden, aber nicht verzehrt werden" Bei dem Anblick eines gottgefälligen, gerechten und heiligen Menſchen können wir auch ſagen, was Chriſtus von ſich ſagte, wer ihn ſieht, ſieht den Vater. Seine Geſinnungen und Handlungen ſind ein ſymboliſcher Ausdruck der Geſinnungen, Gefühle und Handlungen Gottes. Der Zug zu Gott, welcher durch die ganze Menſchheit hindurchgeht, ſo weit ſie ſich auch von Gott entfernt haben mag, läßt ſich nur aus der Ebenbildlichkeit des menſchlichen Geiſtes, und daraus als das im Heidenthum Gott ſuchende Princip erklären.

Die Ebenbildlichkeit des menſchlichen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſt erſcheint im Aeußern auch darin, daß Gott den Menſchen zu ſeinem Stellvertreter und Herrſcher über die Geſchöpfe der Erde aufgeſtellt hat.

Weil der Leib des Menſchen mit ſeiner thieriſchen Lebensſeele als Organ des denkenden und wollenden Geiſtes erſchaffen worden iſt, ſteht er nicht nur an der Spitze aller leiblichen Organiſationen auf Erden, ſondern iſt ſelbſt ein Reflex des geiſtigen Weſens des Menſchen. Wenn behauptet wird, die Seele bilde oder geſtalte ihren Leib, ſo iſt hiemit die Wahrheit geſagt, daß die göttliche Idee von dem menſchlichen Leibe die plaſtiſche Kraft deſſelben ſei und ſeiner Entſtehung und Ausbildung zu Grunde liege. In dieſer Beziehung ſagt Staudenmaier: Der Menſch iſt die Syntheſe von Geiſt, Natur und Seele. Indem wir uns aber ſo ausſprechen, rechnen wir die Seele als ein Thieriſches immer noch zu dem Natürlichen, um den Geiſt ſchlechthin von Allem loszutrennen, was unter ihm iſt. Denn das Thier, obſchon mit der Seele begabt, hat in ihr doch immer nur ein ſchlechthin der Sinnlichkeit Angehörendes, welche als ſolches ſtets das Unperſönliche, Unbewußte, Unfreie, Unſelbſtſtändige, Vergängliche, Sterbliche bleibt. Ueber dem Menſchen ſteht der Engel, als der reine Geiſt, welcher mit der Sinnlichkeit auch der Seele entbehrt, deren er zu ſeinem rein intelligenten und freien Leben nicht bedarf. Der Menſch dagegen bedarf der Seele als des Organs, durch welches er als Geiſt zuerſt auf den Leib und ſofort auf die ganze äußere Natur wirkt und Einfluß gewinnt" (Dogm. III. S. 362.).

## Zweites Kapitel.

### §. 6.

### Uebergang von der Symbolik der Lehre zu der des Cultus.

Nachdem der Sohn nach der ewigen Idee des Vaters den Leib des Menſchen aus Erde gebildet und ihn mit einem Geiſte belebt hatte, vollendete der heilige Geiſt das geiſtige Leben des Menſchen durch die Gaben der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Adam war daher nicht nur ein Ebenbild Gottes, ſondern er war auch Gott ähnlich. In dieſem Zuſtande war der Menſch ein vollkommenes Symbol der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben, denn dieſes war jener vollkommen angemeſſen. Das Sein und Leben des Menſchen war daher auch ein religiöſes, weil er in bewußter und freier und lebendiger Gemeinſchaft mit Gott ſtand, in Gott lebte, ſich bewegte und war. Der Cultus deſſelben hatte demgemäß auch nicht die Abſicht, die Vereinigung mit Gott zu vermitteln, wie dieß nach der Sünde der Fall war, ſondern er beſtand bloß darin, Gott als die Quelle des Seins und Lebens anzuerkennen, ihm zu huldigen, ihm ſich zu unterwerfen, ihn zu loben und zu preiſen.

Die Sünde hat dieſes urſprüngliche Verhältniß zerſtört, und dem Cultus vorzugsweiſe eine andere Richtung gegeben. In der bewußten freien und lebendigen Gemeinſchaft mit Gott erfüllt der Menſch ſeine wahre Beſtimmung. In dieſem Leben waren alle Gedanken und Geſinnungen auf Gott gerichtet, und der Leib war ein gehorſamer Diener

des heiligen und gerechten Geiſtes. In dem urſprünglichen Leben kannte der Menſch Gott, liebte und diente ihm und war in Verbindung mit ihm überſchwenglich ſelig. Durch die Sünde trennte ſich der Menſch von Gott und wendete ſeine Gedanken und Beſtrebungen von Gott ab; oder die Sünde iſt der Abfall von Gott, dem ewig rechtmäßigen Herrn und Gebieter, und die freie Selbſthingabe an den böſen Geiſt, den Teufel, und die untere Natur. Durch die Sünde wird die menſchliche Beſtimmung vereitelt, denn ſie iſt wie ein Abfall von Gott, ſo auch vom Guten, wie Abfall vom göttlichen Willen, ſo auch vom Geſetz und der ſittlichen Ordnung; ſie iſt Ungerechtigkeit, Untreue und Undank, Gottloſigkeit, welche den göttlichen Urſprung und Zweck der Dinge läugnet, ſowie auch die Unſterblichkeit des Geiſtes. Indem der Menſch durch die Sünde von dem Göttlichen und Ewigen ſich abwendet, verfällt er dem Materialismus und ſetzt die Beſtimmung des Lebens in den ſinnlichen Genuß. Wir finden in der Menſchheit das Bewußtſein der Sündhaftigkeit des menſchlichen Weſens ſo allgemein und ſtetig, daß ſie nur von demjenigen geläugnet werden kann, welcher ſich ſelbſt nicht zum Bewußtſein kommt. Daher ſagt der Apoſtel: Wenn wir ſagen, wir haben nicht geſündigt, ſo täuſchen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit iſt nicht in uns (1. Joh. 1, 8.). Die Sündhaftigkeit des Menſchen beruhet auf der Sünde des Stammvaters Adam, weil alle in ihm geſündigt haben (Röm. 5, 12.). Obgleich wir das Bewußtſein der Sünde in den verſchiedenen Religionen des Heidenthums von der unterſten Stufe an finden, ſo konnte doch keine den Urſprung der menſchlichen Sündhaftigkeit erklären. Außer der göttlichen Offenbarung finden wir auch nirgends die Lehre von der Erbſünde des menſchlichen Geſchlechtes. Durch die Sünde wurde Adam an Leib und Seele geſchwächt und zum Böſen geneigt, und dirſe geſchwächte und zum Böſen geneigte menſchliche Natur vererbte ſich auf alle ſeine Nachkommen. In Folge der Sünde verdunkelte und verlor ſich allmählig die wahre Idee Gottes, die erſten Lehren von Gott und dem Verhältniß des Menſchen zu Gott kamen immer mehr in Vergeſſenheit, und die Neigung zum Böſen gab den Menſchen immer mehr den niedern Trieben preis, und ſo entwickelte ſich der Zuſtand in der Menſchheit, den wir mit dem Worte Heidenthum bezeichnen, und welchen Paulus (Röm. 1, 29 flg.) beſchreibt.

Weil aber die Sünde dem Weſen des menſchlichen Geiſtes widerſpricht, deſſen wahres Leben in der Erkenntniß Gottes und Vereinigung

mit Gott beſteht, ſo iſt auch leicht begreiflich, daß die Sünde, welche ein Abfall und eine Trennung von Gott ihrem Weſen nach iſt, den Menſchen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt bringt und das Bewußtſein hievon ein unglückliches iſt, denn es iſt mit Unruhe, Furcht und Angſt verbunden. Der Widerſpruch, den die Sünde zwiſchen dem geiſtigen und niedern ſinnlichen Theil des Menſchen ſetzt, und den der Apoſtel ſo wahr ſchildert: „Zwar pflichte ich dem innern Menſchen nach dem göttlichen Geſetze bei; aber ich finde in meinen Gliedern ein anderes Geſetz, das dem Geſetze meines Geiſtes widerſtrebt" (Röm. 7, 15.), wurde auch von dem Heidenthum gefühlt und erkannt. Weil ferner die Sünde die Beſtimmung des Menſchen vereitelt, die darin beſteht, daß er nach der ewigen Idee ſeines Weſens alle die in ihn gelegten Anlagen in Beziehung auf Gott und die Welt in gottgefälliger Weiſe entwickle, ſo widerſtrebt auch der ſündige Menſch der ſittlichen Weltordnung, die Gott durch die Idee von der Menſchheit feſtgeſetzt hat. Er kann aber dieſe Weltordnung ſo wenig zerſtören, als die Idee des Schöpfers aufheben; daher kommt auch der innere Widerſpruch der Sünde mit ſich ſelbſt, d. h. der Menſch erreicht das nicht, was ſie verheißt. Obgleich Gott den Menſchen frei handeln läßt, wie er will, ſo kann er doch ſeine ewig gewollte ſittliche Weltordnung nicht ganz durch ihn zerſtören laſſen. Der Zerſtörung der ſittlichen Weltordnung ſteht die göttliche Vorſehung entgegen, indem ſie mit der Sünde Schuld und Strafe verbunden hat. Die göttliche Vorſehung läßt die Sünde in ihren Folgen ſtets als Lüge erſcheinen, denn ſtatt des Glückes erntet der ſündige Menſch Unglück, ſtatt des Heils Unheil, ſtatt Förderung des Daſeins Verletzung, Störung und Trübung deſſelben, ſtatt Wohlſein Wehe, ſtatt Frieden Unfrieden, ſtatt Selbſtgenuß Selbſtvernichtung, ſtatt Leben Tod.

Obgleich die Sünde ein Abfall von Gott iſt, ſo kann der menſchliche Geiſt doch ſich nicht abſolut von Gott trennen und Gott vollkommen aufgeben, weil er durch die ewige Idee von ſeinem Weſen, welches ein Ebenbild Gottes iſt, in einer Verwandtſchaft und Beziehung zur Gottheit ſteht, die nimmer mehr gänzlich zerſtört werden kann. In dem Bewußtſein des Geiſtes liegt daher nothwendig das Gottesbewußtſein. So weit ſich auch der ſündige Menſch von Gott entfernt und die Idee Gottes in ihm ſich verdunkelt haben mag, ſo fühlt er doch in ſich den Trieb, die Gottheit wieder zu ſuchen, wieder zu erkennen und ſich mit ihr zu vereinigen. Die Möglichkeit der Rückkehr zu Gott liegt in

der göttlichen Idee, die in dem menſchlichen Geiſte real geworden iſt, und iſt auch das Band, durch welches Gott den Menſchen an ſich zieht. Das wahre Selbſtbewußtſein ſetzt nothwendig die Exiſtenz Gottes voraus und erkennt ſich in ſeiner Abhängigkeit von demſelben und zugleich in ſeiner Sündhaftigkeit; daher hat der menſchliche Geiſt von Natur aus einen Zug zur Gottheit. Dieſen Trieb Gott zu erkennen, ſich mit ihm zu vereinigen und ihn zu verehren, haben alle diejenigen Heiden anerkannt, welche ſich auf ein inwohnendes Gefühl der Gottheit berufen, wie z. B. Seneca, der in epist. 117. ſagt: Veritatis argumentum est aliquid omnibus videri: tanquam Deos esse, quod omnibus de Diis opinio insita est. Nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque posita, ut non aliquos Deos credat. Das Verlangen nach Gott, das Suchen Gottes, iſt daher auch nach der Lehre der Offenbarung und der Väter die Bethätigung des wahren religiöſen Lebens, denn der Pſalmiſt ſagt: Gott, du biſt mein Gott, dich ſuche ich; nach dir dürſtet mein Geiſt, lechzet mein Leib, wie im dürren ſchmachtenden Lande ohne Waſſer (Pſ. 63, 2.). Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ſei, und daß er die, welche ihn ſuchen, belohne (Hebr. 11, 6.). Der heilige Auguſtinus ruft aus: Herr, du haſt uns nach dir erſchaffen, und unſer Herz iſt unruhig, bis es Ruhe findet in dir (Confess. I. c. 1.).

Das Gottſuchen ergreift die einzelnen Vermögen und Kräfte des Geiſtes, und gibt ſeinem Leben eine Richtung über das Endliche hinaus auf das Ewige und Göttliche, und bewirkt, daß unſer Wandel ſchon auf Erden in dem Himmel iſt (Phil. 3, 20.). Auf den naturnothwendigen Zug des menſchlichen Geiſtes zur Gottheit im Zuſtande der Unwiſſenheit und Sünde gründet ſich der Cultus aller Religionen, und aus demſelben erhellet, daß es keine Religion gab, noch geben kann, welche ſich nicht in einem Cultus äußerlich zu erkennen gegeben hätte. Gott vorausſetzen, Gott ſuchen und finden iſt ein weſentliches Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes, allein hinſichtlich der Beſchaffenheit des Cultus kommt es nur darauf an, wie weit der Geiſt des Menſchen in ſeinem Gottſuchen und Gottfinden vorgedrungen iſt, oder wie weit ſich ſeine Vorſtellung von der Gottheit der wahren Idee Gottes genähert hat. Wenn wir einerſeits die Folgen der Sünde betrachten, andererſeits das ewig unvertilgbare Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes zu Gott zurückkehren und ſich mit Gott zu vereinigen anerkennen müſſen,

können wir wohl behaupten, daß der Hauptzweck des Cultus aller Religionen, des Heidenthums, Judenthums und Chriſtenthums, die Vereinigung des Menſchen mit Gott ſei, um die Glückſeligkeit zu erreichen, nach welcher der Geiſt des Menſchen hungert und dürſtet.

## §. 7.

## Das Symboliſche des religiöſen Cultus im Allgemeinen.

Die Menſchheit erkennt ſich in Folge des Sündenfalls Gott entfremdet, aber fühlt auch das unabweisbare Bedürfniß zu Gott zurückzukehren und ſich mit ihm zu ihrer Glückſeligkeit zu vereinigen.

Was kann ſie nun thun, um dieſen Zweck zu erreichen? Da der Menſch aus Geiſt und Natur beſteht und das Göttliche unſichtbar iſt und mit ihm nicht unmittelbar in Verkehr tritt, nimmt der Geiſt des Menſchen ſeine Zuflucht zu ſinnlichen Mitteln, um ſein religiöſes Leben zu bethätigen und ſich mit der Gottheit zu vereinigen. Wie Gott alle Dinge nach ſeinen ewigen Ideen erſchaffen und ſich dadurch den Menſchen offenbart, ſo gebraucht auch der Menſch die ſinnlichen Dinge, die Sprache Gottes, um ihm ſeine Gedanken, Geſinnungen, Gefühle und alle ſeine Anliegen zu offenbaren. Weil der Pantheismus, Polytheismus, der Moſaismus und das Chriſtenthum die Welt nicht als ein Weſen für ſich, als eine todte Maſſe betrachteten, ſondern als Leib und Erſcheinung eines Lebendigen, Idealen oder Geiſtigen, erkannte man in der Welt und ihren einzelnen Dingen lauter Zeichen, Worte und Buchſtaben eines großen Offenbarungsbuches der Gottheit. War nun dem Menſchen die Sinnlichkeit und Sichtbarkeit, ſagt Bähr, überhaupt der unmittelbare Ausdruck des Ueberſinnlichen, eine Sprache und Offenbarung der unſichtbaren Gottheit an ihn, ſo folgte daraus nothwendig, daß wie er ſein Inneres der Gottheit offenbaren und darthun wollte, worin eben der Cultus überhaupt beſteht, er ſich derſelben Sprache bediente, die die Gottheit mit ihm redete, daß er daſſelbe durch die Gottheit ſelbſt ſanctionirte Darſtellungsmittel, nämlich das Sinnliche, Sichtbare und Aeußerliche gebraucht (Symb. I. S. 25.). Es liegt in der Natur des Menſchen, und es iſt Bedürfniß ſeines Weſens, ſeine Gedanken und Gefühle nicht in ſich zu verſchließen, ſondern auszuſprechen und mitzutheilen; eben ſo handelt der Menſch der unſichtbaren Gottheit gegenüber; es genügt ihm nicht, ſeine Gedanken innerlich an die Gott-

heit zu richten oder mit bloßen Worten auszusprechen, sondern er bedient sich einer sichtbaren Sprache, einer sinnbildlichen, um an bestimmte Gegenstände und Handlungen sein religiöses Leben, seine Beziehungen zur Gottheit zu knüpfen und den Zweck seiner Religion zu erreichen. Der religiöse Cultus aller Völker hat daher einen symbolischen Charakter, weil ihm der Vollzug religiöser Ideen zu Grunde liegt. Es versteht sich daher von selbst, daß das Symbolische desselben nicht eine spätere Zugabe oder Deutung ist, sondern in dem Wesen des Cultus begründet ist. Der Cultus aller Religionen ist sinnlicher Ausdruck und Vollzug religiöser Ideen, allein die Ideen, die demselben zu Grunde liegen und von demselben sinnbildlich dargestellt werden, sind ihrem Gehalte nach bei den Völkern sehr verschieden. Wie die Vorstellung der Gottheit, so war auch der Cultus derselben beschaffen. Es leuchtet von selbst ein, daß der Cultus eines Fetisch nur sinnlicher, nicht aber geistiger Art sein konnte. Die Vorstellung der Gottheit hing aber auch mit dem ganzen Bildungszustand des Menschen zusammen. Weil das Heidenthum in gewissem Sinne Naturreligion ist, oder die Natur im Allgemeinen und Ganzen vergötterte, bezog es auch, wie Creuzer sagt, alles religiöse Thun und Denken auf das eigenthümliche Sein der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben im Reflex des Menschengeistes. Es haben daher alle Culte des Heidenthums einen vorherrschend sinnlich symbolischen Charakter, weil sie sich nur auf Götter der Phantasie bezogen. Anders verhält es sich bei der mosaischen Religion. Der stark sinnliche Cultus bezieht sich auf den wahren lebendigen Gott und hat einen ethischen Zweck, indem er alle religiösen Verhältnisse des Menschen umfaßt. Durch diesen Cultus sollte nicht nur die Erkenntniß des wahren Gottes unter seinem erwählten Volke erhalten, sondern es sollte dieses auch geheiligt und mit ihm vereinigt werden, denn er spricht: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ Die Symbole des mosaischen Cultus beziehen sich nicht nur auf geistige, ideale wahre ethische Verhältnisse, sondern sie haben auch einen typischen Charakter, weil sie der Schatten der zukünftigen Güter waren. Die Symbole des mosaischen Cultus hatten daher nicht nur eine Bedeutung für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft. Daß den Symbolen des christlichen Cultus die erhabensten und reinsten religiösen Ideen zu Grunde liegen, bedarf wohl keines Nachweises, da Gott zuletzt sich selbst durch seinen Sohn geoffenbaret hat.

Erkenntniß, von ihm geht alle Intelligenz und Bildung aus, er iſt Lehrer und Erzieher der Völker. In zweiter Beziehung hatte das Prieſterthum die Menſchen der Gottheit nahe zu bringen durch Gebet und Opfer. Indem die Prieſter als im Beſitz einer beſondern göttlichen Offenbarung angeſehen wurden, und ſich der Gottheit zur Vermittlung nahen durften, galten ſie nicht nur als die gelehrteſten und weiſeſten, ſondern auch als die beſten und heiligſten Männer.

Wie tief das Prieſterthum in der religiöſen Erkenntniß und dem religiöſen Bedürfniß begründet ſei, erhellet auch daraus, daß man auch im Heidenthum bei der Wahl der Prieſter das Alter, die körperliche Beſchaffenheit, geiſtige Begabung, perſönliche Lebensverhältniſſe, ſelbſt das Geſchlecht berückſichtigte. Körperliche Mangelloſigkeit, das Alter und die leibliche Reinigkeit ſollten ein äußerer Ausdruck der Heiligkeit der Perſon ſein, welche einen Prieſterdienſt verwaltete. Weil das Prieſteramt als ein heiliges betrachtet wurde, wurde auch im Heidenthum öfter die Eheloſigkeit von den Prieſtern gefordert. Der Prieſter wurde von allen Völkern als der Vermittler zwiſchen der Gottheit und den Menſchen angeſehen, daher galt er als ein mit der Gottheit vereinigter, oder als ein weiſer und heiliger Mann und als Repräſentant aller der in der Gemeinſchaft mit der Gottheit Stehenden. Dieſe Anſicht gewann auch einen ſymboliſchen Ausdruck in der Kleidung des Prieſterthums. Es iſt nämlich merkwürdig die Uebereinſtimmung der prieſterlichen Kleidung in Beziehung auf Stoff und Farbe, die bei den verſchiedenſten Völkern des Alterthums wahrgenommen wird. Die vorherrſchende Prieſterkleidung iſt von Linnen oder Baumwolle gefertigt und hat eine glänzend weiße Farbe. Stoff und Farbe deuten daher auf die Heiligkeit des Prieſterthums hin, die zur Vermittlung mit der Gottheit nothwendig gefordert wurde. Die Kleidung aus vegetabiliſchen Stoffen wurde für viel reiner gehalten als die aus thieriſchen, und die weiße Farbe galt bei allen Völkern als Symbol des Lichtes, der Gottheit, der Reinigkeit und Heiligkeit.

Das Prieſterthum des alten Bundes hatte einen poſitiven Charakter, weil es auf einer göttlichen Inſtitution ruhete. Wie Jehova das Volk Iſraels zu einem eigenen Volke erwählte, um den Plan der Erlöſung der Menſchheit einzuleiten und auszuführen, ſo hat er den Prieſterſtand, die Vermittlung des Volkes mit ſich, auf eine beſtimmte erbliche Weiſe erwählt und feſtgeſetzt. Nach der Empörung Coras ſprach

Moſes zu den Söhnen Iſraels: Morgen wird der Herr euch kund thun, wer ihm gehöre, wer heilig iſt, wer ſich ihm nahen darf, wen er erwählet und wer ſich ihm nahen darf (Num. 16, 5.). Weil nur der Stab Aarons blühete, gab Gott zu erkennen, daß das Prieſteramt in dem Stamm Levi bleiben ſoll. Nach Num. 8, 11. 15. beſtimmte Gott, daß Aaron die Leviten weihe und opfere als Gabe der Söhne Iſraels vor dem Herrn, daß ſie dienen in ſeinen Dienſten, und ſie ſollen in das Zelt des Bundes gehen Gott zu dienen. Da der ganze Stamm Levi zum Prieſterſtande berufen wurde, bildete ſich in dieſem naturgemäß eine hierarchiſche Ordnung, an deren Spitze der Hoheprieſter ſtand, welcher die Prieſter unter ſich hatte, und welchen die Leviten bei den Cultushandlungen Dienſte leiſteten. Bei der ſymboliſchen Auffaſſung des altteſtamentlichen Prieſterthums kommt es hauptſächlich darauf an, welche Eigenſchaften für daſſelbe gefordert werden. Nach Num. 16, 5. konnte nur derjenige Prieſter ſein, wer Jehova eigen angehört, wer heilig iſt, wer ſich ihm nahen darf und wen er erwählet. Während im Heidenthum die Wahl der Prieſter ſeiner Natur gemäß von dem Volke ausging, hat Gott im Judenthum ſelbſt, wie es die Natur einer poſitiven Religion mit ſich bringt, das Prieſterthum erwählt als Mittler zwiſchen ſich und den Söhnen Iſraels, zu dem Zwecke, daß der Bund von Seiten des Volkes treu gehalten und es geheiligt werde. Die Prieſter des iſraelitiſchen Volkes waren ein beſonderes Eigenthum Gottes, weil ſie nur aus dem Stamm Levi genommen wurden, welcher Gott für die Erſtgeburt der Söhne Iſraels angehörte. Sie erhielten durch eine beſondere feierliche Weihe eine höhere Würde und einen höhern Grad von Heiligkeit, und waren von Gott erwählt, weil der ganze Stand Levi dazu beſtimmt war. Dieſe durften allein ſich Gott nahen und Andere nahe bringen. Hier zeigt ſich viel deutlicher als im Heidenthum die allgemeine Beſtimmung des Prieſterthums, Gott zu nahen und nahe zu bringen, d. h. zu vermitteln. Weil die Stiftshütte oder der Tempel der Ort war, wo Gott ſeine Wohnung unter ſeinem erwählten Volke genommen hatte, und ſich den Iſraeliten offenbaren wollte, durfte der Hoheprieſter nur einmal des Jahres in das Allerheiligſte eintreten, die Prieſter nur in dem Heiligthum Dienſte verrichten, und alle übrigen Stämme nur in dem Vorhofe ſich verſammeln. Das Prieſterthum war im alten Bunde von Gott ſelbſt berufen und eingeſetzt, um die Vermittlung zwiſchen ihm und dem Volke zu vollziehen, auf daß

ſein Name geheiligt werde, und das Volk durch Heilighaltung ſeines Namens heilig werde. Es widerſpricht daher der göttlichen Anordnung und dem Weſen der Religion überhaupt, wenn behauptet wird, der Menſch, d. h. der ſündhafte Menſch, könne ſich ſelbſt vermitteln, und bedürfe keiner fremden Vermittlung. Das altteſtamentliche Prieſterthum hatte die Beſtimmung, durch Darbringung der verſchiedenen Opfer die Iſraeliten mit Gott zu verſöhnen und zu heiligen, nebenbei aber auch nach Lev. 10, 10. 11. die Wiſſenſchaft zu pflegen, das Heilige zu unterſcheiden von dem Unheiligen, das Reine von dem Unreinen, die Söhne Iſraels alle Geſetze Gottes zu lehren. Hinſichtlich der ſymboliſchen Bedeutung des iſraelitiſchen Prieſterthums ſagt daher Bähr ganz richtig: „Alles was dieſem zukommt (dem Volke), iſt ihm in höherem Grade, und darum auch in vollerem Maße eigen. Da nun der Prieſterſtand ſelbſt wiederum in Einem Individuum culminirt, welches darum ſchlechthin der Prieſter heißt, ſo concentrirt ſich zuletzt die ganze Prieſterthumsidee in dieſem, der zum Prieſterſtand in ähnlichem Verhältniſſe ſteht, wie dieſer zur Geſammtheit des Prieſtervolkes; in ſeiner Einen Perſon vereinigt er die religiöſe Würde des ganzen Iſrael, und iſt eben darum auch der natürliche Repräſentant und Stellvertreter deſſelben; er ſteht nicht bloß an ſeiner Spitze, ſondern iſt das Haupt, das in einer innern organiſchen Lebensverbindung mit dem Geſammtkörper des Volkes in allen ſeinen Gliedern ſteht: er iſt der Mittelpunkt des Kreiſes, in welchem alle Radien zuſammenkommen, der ſie alle in ſich faßt“ (Symb. II. S. 13.). Das iſraelitiſche Prieſterthum hat nicht nur dadurch einen ſymboliſchen Charakter bekommen, daß es von Gott eingeſetzt worden iſt, um die religiöſe Idee der Vereinigung der ſündigen Menſchen mit dem unendlich heiligen Gott zu vollziehen, den Bund zwiſchen Gott und dem Volke Iſrael ſtets in Wahrheit und Wirklichkeit zu erhalten, ſondern auch dadurch, daß ihm eine Vorbedeutung auf das chriſtliche Prieſterthum, eine typiſche Bedeutung, beigelegt wurde.

Da das Prieſterthum einer jeden Religion die Beſtimmung hat, die religiöſen Verhältniſſe der ſündigen Menſchen zur Gottheit zu vollziehen, das Weſen der Gottheit bekannt zu machen, und durch Darbringung von Opfern die Menſchen mit Gott zu vereinigen und in Lebensgemeinſchaft zu ſetzen, iſt es der lebendige Mittelpunkt der Religion oder das Symbol der Religion ſelbſt.

Wenn die chriſtliche Religion auch wie jede Religion einen ſymboliſchen

Charakter hat, ſo muß auch das Prieſterthum daran theilnehmen. Nachdem die Menſchheit durch die Sünde von Gott abgefallen war, und ſich Schuld und Strafe zugezogen hatte, konnte das Prieſterthum des Alterthums keine andere Bedeutung haben, als dem religiöſen Bewußtſein und Bedürfniß gemäß die Vereinigung, alſo Verſöhnung und Lebensgemeinſchaft mit Gott, zu vermitteln zu ſuchen, weil der Menſch nichts hat und vermag, um die Schuld, die Beleidigung der heiligen Majeſtät Gottes, aufzuheben, und die ewige Strafe nicht abbüßen kann, um genugzuthun. Da die ganze Menſchheit zuſammen nicht im Stande war, die Kluft auszufüllen, welche ſie von der Gottheit trennte, bedurfte ſie eines Stellvertreters, der mehr als Menſch war. Gott hat in der letzten Zeit der Menſchheit nach der ewigen Idee der Erlöſung und ſeiner älteſten Verheißung einen ſolchen Stellvertreter gegeben, indem er ſeinen Sohn in die Welt dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, ſondern das ewige Leben haben. Der eingeborne Sohn Gottes iſt der einzig wahre und höchſte Prieſter in der Welt, denn durch ihn hat die Welt die vollkommenſte Offenbarung über Gott und ſich ſelbſt erhalten, und durch ſein Opfer werden wir wahrhaft verſöhnt mit Gott und in die Lebensgemeinſchaft mit dem dreieinigen Gott aufgenommen. In Chriſtus haben die vorbildlichen Eigenſchaften des levitiſchen Prieſterthums ihre höchſte Vollkommenheit erreicht. Nach Num. 16, 5. durfte nur derjenige Prieſter ſein, wer Jehova eigen angehörte, wer heilig war, wer ſich ihm nahen durfte; wen er erwählt hatte, ließ er ſich nahen. Darum ſagt der Apoſtel: Ein Gott iſt und Ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Menſch Chriſtus Jeſus, der ſich ſelbſt zum Löſegeld für Alle hingegeben hat (1. Tim. 2, 5. 6.).

Gott hat den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde erſchaffen und hat ihn mit Heiligkeit und Gerechtigkeit ausgeſtattet. In dieſem Zuſtande entſprach der Menſch vollkommen der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben, er ſtand in der innigſten Gemeinſchaft mit dem dreieinigen Gott, im Bunde mit den heiligen Engeln, und befand ſich in einer geſegneten und ihm dienenden Natur. Durch die Sünde hat er ſich ſelbſt ſo geſetzt, daß ſein Leben nicht mehr der göttlichen Idee entſprach, er verlor die Heiligkeit und Gerechtigkeit ſeines Lebens, trat in ein feindliches Verhältniß zu Gott, ſeinem Schöpfer, die Gemeinſchaft mit Gott und den Engeln wurde zerſtört, und die Natur verlor für ihn in Folge

des Fluches ihre Freundlichkeit und Dienſtbarkeit. Der Menſch verkehrte durch ſeinen freien Willen ſeine Lebensrichtung, verſetzte ſich ſelbſt aus dem Reiche Gottes in das Gegentheil deſſelben, und war ſo für Gott und ſeine eigene Beſtimmung verloren. Weil nun aber Gott ſeinen ewigen Schöpfergedanken nicht ewig durch den Menſchen vereitelt ſehen konnte, hat er, ohne die Freiheit des Menſchen zu beſchränken, allen denen, die guten Willens ſind, d. h. die zu ihm zurückkehren und ſich wieder mit ihm vereinigen wollen, Mittel und Gelegenheit gegeben, dieß thun zu können. Wie er von Ewigkeit den Sündenfall vorausgeſehen, ſo hat er auch von Ewigkeit den Gedanken von der Erlöſung der Menſchen gefaßt und zur Zeit ausgeführt. Durch die Sünde hat der Menſch die wahre Erkenntniß Gottes verloren und ewige Schuld und Strafe ſich zugezogen. Chriſtus iſt nun dadurch, daß er die Sündenſchuld und Strafe der ganzen Menſchheit durch ſeinen Tod tilgte, ein neuer Schöpfer der Menſchheit dadurch geworden, daß er die wahre Erkenntniß Gottes wieder lehrte, und den Menſchen Mittel und Gelegenheit gab, zu Gott wieder zurückzukehren und in die urſprüngliche Gemeinſchaft mit Gott wieder einzutreten. Wie bei der erſten Schöpfung der Logos nach der Idee des Vaters den Menſchen erſchaffen und der heilige Geiſt das höhere Leben in ihm vermittelte, ſo hat der Logos in Menſchengeſtalt nach den ewigen Gedanken des Vaters den Menſchen, wenn er will, von Sünde und Tod erlöſet, und der heilige Geiſt vermittelt in dem Erlöſten das urſprüngliche heilige und gerechte Leben auf ein neues; er wird aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte wieder geboren. Der Menſch wird dadurch in ſeine urſprüngliche Idee zurückgeführt und in das urſprüngliche Verhältniß zu Gott, den Engeln und der Natur zurückverſetzt, und entſpricht auf ein neues ſeiner Schöpfung und ſeiner Beſtimmung. Er iſt eine neue Creatur in Chriſtus geworden. Darum ſagt der Apoſtel: Gelobt ſei Gott, — der uns vorherbeſtimmt hat zur Kindſchaft durch Jeſum Chriſtum für ſich nach dem Vorſatze ſeines Willens, zum Preiſe der Herrlichkeit ſeiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat durch ſeinen geliebten Sohn: in welchem wir die Erlöſung haben durch ſein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichthum ſeiner Gnade, welche uns überſchwenglich zu Theil geworden iſt in aller Weisheit und Erkenntniß: indem er uns das Geheimniß ſeines Willens nach ſeinem Wohlgefallen kund that, nach welchem er beſchloſſen hat, die Fülle der Zeiten eintreten zu laſſen, und

Alles, was im Himmel und auf der Erde ist, zu erneuern in ihm (Epheſ. 1, 3—11.).

Chriſtus iſt wahrer Menſch, denn das Wort iſt Fleiſch geworden, und er war den Menſchen gleich und im Aeußern wie ein Menſch erfunden, allein er hat eine weit höhere ſymboliſche Bedeutung als ein gewöhnlicher Menſch, denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit (Col. 2, 5.). Als Gottmenſch nur konnte er der Menſchaffer der Menſchen werden. Weil alles Prieſterthum der Welt hauptſächlich die Beſtimmung hatte, die ſündigen Menſchen mit der Gottheit zu vereinigen, hat ſeine menſchliche Geſtalt und Wirkſamkeit die hohe ſymboliſche Bedeutung, der höchſte und einzig wahre Prieſter zu ſein, da nur er die ſündigen Menſchen wieder mit Gott in Wahrheit und Wirklichkeit verſöhnt. Mit Einem Opfer hat er auf ewig die Geheiligten zur Vollendung gebracht (Hebr. 10, 14.).

Da Chriſtus allein der Verſöhner der Menſchen mit Gott iſt, und dieſes bleibet in Ewigkeit, hat das chriſtliche Prieſterthum nur die ſymboliſche Bedeutung, Stellvertreter des ewig Hohenprieſters zu ſein und das Werk der Verſöhnung und Heiligung in der ſündigen Menſchheit ſichtbar und äußerlich fortzuſetzen, und dadurch dem wahren Hohenprieſter zu dienen. Darum ſprach er auch zu ſeinen Apoſteln: Wie mich der Vater geſendet hat, ſo ſende ich euch (Joh. 20, 21.).

## §. 9.

## Die ſymboliſche Bedeutung des Opfers.

Wie es keine Religion ohne Prieſter gab, ſo gab es auch kein Prieſterthum ohne Opfer in der Welt. Das Opfer iſt auch in allen heidniſchen Religionen ohne Ausnahme der Mittelpunkt des Cultus; denn er begann mit demſelben und bewegte ſich fortwährend in ihm. Die Hauptaufgabe auch des heidniſchen Prieſterthums war es, die Opfer der Gottheit für die Menſchen darzubringen. Weil beſonders durch die Opfer die Religion aus dem Innern in die ſinnliche Erſcheinung trat und durch dieſelben religiöſen Ideen vollzogen wurden, hat das Opfer nothwendig einen ſymboliſchen Charakter.

Der allgemeinſte Begriff des Opfers beſteht darin, daß es eine

äußere vom Menſchen Gott dargebrachte Gabe iſt, durch deren Hingabe er ſeine religiöſe Beziehungen zu der Gottheit vollziehen möchte.

Alle Opfer der Welt haben ihren letzten Grund in dem in dem Selbſtbewußtſein eingeſchloſſenen Schuldbewußtſein. Das Schuldbewußtſein beruhet auf dem Gewiſſen, in welchem ſich der Logos ſeit dem Sündenfall zur Vorbereitung der Erlöſung offenbart. Der menſchliche Geiſt kann nicht ohne Gott und Religion ſein; daher müſſen wir in dem Heidenthum das naturgemäße Streben anerkennen, durch die Religion und den Cultus die vergeſſene Gottheit wieder zu erkennen und ſich mit ihr zu vereinigen, und in dieſer Vereinigung glückſelig zu ſein. Die Menſchheit hat ſeit dem Sündenfalle unſerer Stammeltern die Sünde als eine Thatſache und als Quelle der Unglückſeligkeit anerkannt; daher ſagt Strauß ganz richtig: Nicht durch Forſchungen und Erklärungen irgend einer Art entſteht die Ueberzeugung von dem tiefen Verderben alles irdiſchen Daſeins, deſſen geheimen Keim wir in uns ſelber finden; es iſt eine Thatſache, es iſt ſo, wir erkennen es unmittelbar mit Furcht und Zagen (Falſche Theologie S. 113.).

Von dieſer Thatſache der Menſchheit ausgehend erſcheint es uns auch ſehr natürlich, daß das Opferweſen der heidniſchen Religion ſeinen Anfang mit dem Sühnopfer genommen habe. Die Sünde widerſtrebt der Natur des menſchlichen Geiſtes und verwundet die moraliſche Natur des Menſchen auf den Tod, darum ſeufzet dieſe unter dem Druck der Sündenſchuld und ſehnt ſich nach Rettung und Sühnung. Der menſchliche Geiſt war daher von Anfang an darauf bedacht, Etwas zu thun und hinzugeben, um ſich mit der Gottheit wieder zu vereinigen, von welcher er ſich durch die Sünde getrennt hat, um glücklich zu werden. Das menſchliche Leben erkennt und fühlt ſich in dem Schuldbewußtſein der Strafe, dem Tode, verfallen, denn Gott ſprach zu den erſten Menſchen: „An dem Tage, wo ihr von der Frucht des Baumes eſſet, werdet ihr des Todes ſterben.“ Der Menſch möchte aber doch ſein Leben retten und erhalten, darum ſubſtituirt er ein anderes, ihm angehöriges Leben, und bringt dieſes der rächenden Gottheit zum Opfer, und glaubt ſich ſelbſt gelöst und verſöhnt zu haben. Dieſes iſt das Weſen des Sühnopfers. Es iſt hier der merkwürdige Umſtand nicht aus den Augen zu verlieren, daß bei allen Sühnopfern der alten Welt ein lebendiges Weſen (ein Thier) zum Opfer gebraucht, und durch das Blutvergießen deſſelben die Sühne erzielt werden ſollte. Weil das menſchliche Leben

in der Sünde ſich als todeswürdig erkennt, gibt es in dem Sühnopfer ein anderes Leben für ſich der Gottheit, um ſich ſelbſt zu retten und mit der Gottheit zu verſöhnen. Weil die alte Welt glaubte, das Leben habe ſeinen Sitz im Blute, hat, ſagt de Maiſtre, keine Nation daran gezweifelt, daß in dem Blutvergießen eine ſühnende Kraft liege. Dieſelbe Anſicht von der verſöhnenden Kraft des Blutes herrſchte auch unter den Hebräern, denn Gott hat ihnen das Eſſen des Blutes verboten, indem er dieſes Verbot mit folgenden Worten motivirte: Denn die Seele des Fleiſches iſt im Blute, und ich habe es euch gegeben zum Altar zu ſühnen eure Seelen, denn das Blut ſühnt durch die Seele (Lev. 17, 11.). Da nun ein Leben durch Blutvergießen zum Sühnopfer gefordert wurde, mag es wohl Zeiten und Religionen gegeben haben, wo das Lebensopfer eines Thieres nicht für genügend erachtet würde, und ein anderes Menſchenleben oder das eigene zum Opfer gebracht werden ſollte. Damit wollen wir uns hier nicht beſchäftigen, wann und wo Menſchenleben den Göttern zum Opfer gebracht wurden, ſondern ſtimmen hier Stiefelhagen bei, der ſagt: Alle blutigen Opfer (der alten Welt) waren nach dem Zeugniſſe der Geſchichte in ihrem Urſprung und ihrer Idee weſentlich Sühnopfer (Theol. des Heidenth. S. 120.). Laſaulx ſagt daher: „Als Sitz und Träger des Lebens gilt allen Völkern des Alterthums das Blut, Blut und Leben ſind ihnen identiſch. Des Leibes Leben iſt im Blute, ſpricht Jehova bei Moſes, und ich habe es euch für den Altar gegeben, damit eure Seelen damit verſöhnt werden; denn das Blut ſühnet durch die Seele. Denſelben Satz wiederholt der Heidenapoſtel Paulus: Alles wird mit Blut gereinigt nach dem Geſetze, und ohne Blutvergießung geſchieht keine Vergebung. Und gleicherweiſe lehrten die Aegypter und Perſer, die altrömiſchen Pontificalbücher und alle Phyſiologen, Pythagoras, Empedokles, Hippokrates, Kritias, Galenus" (Sühnopfer ꝛc.). Es war daher ein allgemeiner Glaube der alten Welt, daß durch die Dahingabe ein Thier dadurch ein Sühnopfer werde, daß es ſo getödtet werde, daß in Folge des Blutausſtrömens ſein Leben ein Ende nehme, oder daß das Blut nur inſofern ein Sühnungsmittel ſei, als es Sitz und Träger des Lebens ſei. Eben dadurch, daß Jemand freiwillig von ſeinem Eigenthum ein Thier zum Opfer dahingab, wurde das Opfer der ſündigen That entgegengeſetzt, welche eine Empörung gegen den göttlichen Willen iſt, und der menſchliche Wille wieder dem göttlichen unterworfen.

des Guten zur Fruchtbarkeit und Dienstbarkeit. Der Mensch verkehrte nun durch seinen Willen seine Lebensrichtung, versetzte sich selbst aus dem Reiche Gottes in das Gegentheil desselben, und war so für Gott und seine ewige Bestimmung verloren. Weil nun aber Gott seine ewigen Schöpfungsgedanken nicht ewig durch den Menschen vereitelt sehen konnte, hat er, ohne die Freiheit des Menschen zu beschränken, aller denen sich zum Guten Willens sind, d. h. die zu ihm zurückkehren und im Guten mit ihm vereinigen wollen, Mittel und Gelegenheit gegeben, auch dazu zu können. Wie er von Ewigkeit den Sündenfall vorausgesehen, so hat er auch von Ewigkeit den Gedanken von der Erlösung der Menschen gefaßt und zur Zeit ausgeführt. Durch die Sünde hat der Mensch die wahre Erkenntniß Gottes verloren und ewige Schuld und Strafe sich zugezogen. Christus ist nun dadurch, daß er die Sündenschuld und Strafe der ganzen Menschheit durch seinen Tod sühnte, ein neuer Schöpfer der Menschheit dadurch geworden, daß er die wahre Erkenntniß Gottes wieder lehrte, und den Menschen Mittel und Gelegenheit gab, zu Gott wieder zurückzukehren und in die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott wieder einzutreten. Wie bei der ersten Schöpfung der Logos nach der Idee des Vaters den Menschen erschaffen und der heilige Geist das höhere Leben in ihm vermittelte, so hat der Logos in Menschengestalt nach den ewigen Gedanken des Vaters den Menschen, wenn er will, von Sünde und Tod erlöset, und der heilige Geist vermittelt in dem Erlösten das ursprüngliche heilige und gerechte Leben auf ein neues; er wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste wieder geboren. Der Mensch wird dadurch in seine ursprüngliche Idee zurückgeführt und in das ursprüngliche Verhältniß zu Gott, den Engeln und der Natur zurückversetzt, und entspricht auf ein neues seiner Schöpfung und seiner Bestimmung. Er ist eine neue Creatur in Christus geworden. Darum sagt der Apostel: Gelobt sei Gott, — der uns vorherbestimmt hat zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich nach dem Vorsatze seines Willens, zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadigt hat durch seinen geliebten Sohn; in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichthum seiner Gnade, welche uns überschwänglich geworden ist in aller Weisheit und Einsicht, indem er uns das Geheimniß seines Willens nach seinem Wohlgefallen, welches er beschlossen hat

Das Opferweſen des Heidenthums hat ſeinen tiefſten Grund in der religiöſen Natur des durch die Sünde von Gott getrennten Menſchen, und hat eine naturnothwendige Hinweiſung auf das Opfer auf Golgatha. Die Opfer der Heiden ſind daher als naturgemäße Verſuche zu betrachten, ſich mit der verlaſſenen Gottheit wieder zu vereinigen, in die göttliche Idee von dem menſchlichen Sein und Leben wieder zurückzukehren, und die religiöſen Verhältniſſe zu der Gottheit zu vollziehen, die da in der Gemeinſchaft mit Gott, in Anbetung und Lob, in Bitte und Dank beſtehen. Während die Sühnopfer ein Lebendiges und Blutvergießen erforderten, konnten auch bei den andern Opfern andere Gegenſtände als Eigenthum des Opfernden dargebracht werden.

Das, was das Heidenthum durch ſeine Opfer nur dunkel andeutete, iſt in dem Judenthum zur beſtimmten Erkenntniß gebracht worden. Während das heidniſche Opferweſen nur aus dem natürlichen religiöſen Bewußtſein hervorging und ſich entwickelte, beruhete daſſelbe bei den Hebräern auf einer göttlichen Anordnung. Die religiöſen Ideen, welche wir ſchon durch die Opfer der Heiden verſinnlicht finden, treten hier viel deutlicher und beſtimmter hervor, deßwegen können wir im Voraus ſagen, daß die Opfer der Iſraeliten einen beſtimmten ſymboliſchen Charakter haben. Dieſen beſtimmten Charakter erlangten dieſe Opfer dadurch, daß Gott ſich dem Volke Iſraels in beſonderer Weiſe offenbarte, und es den wahren lebendigen Gott kannte und verehrte. Weil Gott zu den Iſraeliten ſprach: Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig, Jehova euer Gott (Lev. 10, 2.), läßt ſich leicht erkennen, daß die Heilighaltung des Namens Gottes und die Heiligung des Volkes Iſraels der Hauptzweck des moſaiſchen Cultus war. Kein Volk des Alterthums hatte die erhabene Idee von der Heiligkeit Gottes, aber auch keines das tiefe Schuldbewußtſein wie das iſraelitiſche. Gott hat ſich den Iſraeliten durch Wort und That auf beſondere Weiſe als den Allmächtigen, Heiligen und Gerechten geoffenbart. Das Schuldbewußtſein des Iſraeliten beruhete nicht nur auf der rein erhaltenen Tradition von dem Sündenfall, ſondern auch auf dem von Gott gegebenen Geſetze. Weil das Geſetz den ganzen Menſchen umfaßt, durch verſchiedene Gebote und Verbote alle Verhältniſſe deſſelben bis in's Einzelne regelt und den politiſchen einen religiöſen Charakter verleihet, war das Geſetz für den Iſraeliten ein Spiegel, in welchem er ſich immer lebhaft erkennen konnte, wie er ſittlich beſchaffen war und wie er ſich zu ſeinem heiligen Gott

Wir ſtimmen auch hierin Laſaulx bei, daß das ganze Opferweſen des Heidenthums ſeinen Anfang mit dem Sühnopfer genommen habe. Dafür ſprechen die wenn auch verdunkelten Uroffenbarungen Gottes und das unmittelbare Schuldbewußtſein des Menſchen. Anders verhielt es ſich hinſichtlich der Opfer vor der Sünde, anders nach der Sünde in der Menſchheit. Die Menſchen bedurften vor der Sünde keines Opfers, d. h. keines ſinnlichen Ausdruckes ihrer Geſinnungen gegen Gott, weil ſie in der innigſten Einheit mit Gott ſtanden, in Gott lebten und ſich bewegten. Wenn nun auch der heilige Auguſtin ſagt: Tunc enim puri et integri ab omni sorde ac labe peccati se ipsos Deo mundissimas hostias offerebant (De civit. Dei XX. 26.), ſo ſagt er eben damit, daß die Menſchen vor der Sünde keines äußern und ſinnlichen Opfers bedurften, um ihre ſubjectiven Verhältniſſe zu Gott objectiv zu vollziehen, weil ſie ſich ſelbſt Gott ganz und ungetheilt weiheten. Wenn der Menſch ſich Gott mit einem Opfer nahet und glaubt, ſich dadurch mit ihm verſöhnt zu haben, ſo ſchließt die Darbringung des Sühnopfers ſchon das Lob- und Anbetungsopfer in ſich, weil er die Gottheit als das erhabenſte und heiligſte Weſen anerkennt und mit Glauben und Vertrauen ſich ihm nahet. Glaubt der Menſch durch ſein Sühnopfer ſich mit der Gottheit wieder vereinigt zu haben, ſo erkennt er die Vereinigung, die er geſucht, als eine große Wohlthat von Seiten der Gottheit, und ſein vorherrſchendes Gefühl iſt Dankbarkeit. Wenn er erkennt, daß ſein Leben, ſeine Geſundheit, Glück und Freude — nicht in ſeiner Gewalt ſtehe, ſondern von einem höhern Weſen abhängig ſeien, ſo beſchränkt er ſeine Dankbarkeit gegen die Gottheit nicht bloß auf die ihm zu Theil gewordene Verſöhnung, ſondern auch auf alles das, was ſein Leben erleichtert und erheitert, und er ſpricht ſeine Dankbarkeit gegen das göttliche Weſen durch ein eigenes Opfer aus, das Dankopfer, welches daher der ſymboliſche Ausdruck ſeines dankbaren Gefühls iſt. Der Menſch fühlt ſich nach dem Sündenfall nicht nur von Gott getrennt, ſondern auch von vielerlei Leiden und Trübſale geplagt, die er nicht von ſich abzuwenden vermag, daher richtet er nicht nur in dem Sühnopfer ſeine Bitte zu Gott um Vergebung und Begnadigung, ſondern er bringt noch ein beſonderes Opfer dar, um von allen Uebeln befreit zu werden. Dieſes Opfer iſt daher der Ausdruck ſeiner Abhängigkeit und Hilfebedürftigkeit und der flehentlichen Bitte um Hilfe und Rettung.

ging, während bei den Heiden ſich der Cultus mehr aus dem Schuldbewußtſein als aus einer klaren und beſtimmten Idee der Gottheit entwickelte, beginnt auch der moſaiſche Cultus mit dem Brandopfer (Symb. d. chriſtl. Relig. I. S. 95.).

Das zweite Opfer, welches das Geſetz vorſchreibt, iſt das Dankopfer. Dieſes begreift in ſich drei beſondere Untergattungen, nämlich das Lobopfer, das Gelübdeopfer und das freiwillige Opfer. Durch dieſes Opfer erſtattet man nach dem hebräiſchen Ausdruck Gott das, was man ihm ſchuldig iſt, Dank, Lob und Preis, um in ſeiner Huld und Gnade zu verbleiben. Der Iſraelite erkannte Gott als ſeinen Herrn, der ihm nichts ſchuldig iſt, ſondern ihm Alles, was er iſt und hat, und worüber er ſich freuet, aus freier Gnade gibt. Das Dankopfer wird im Hebräiſchen Opfer der Erſtattung des Lobes genannt, weil, wenn der Menſch eines Glückes, einer beſondern Wohlthat, einer göttlichen Hilfe ſich erfreut, er Gott Dank und Lob dafür ſchuldig iſt, und bringt er das hiezu beſtimmte Opfer dar, ſo trägt er dadurch ſeine Schuld ab, oder leiſtet Gott, was er ihm ſchuldig iſt. Dieſes Opfer ruhet auf der religiöſen Idee: Alles Gute kommt von Gott, und dafür ſoll der Menſch erkenntlich ſein. Um ſein Leben dem Willen Gottes immer entſprechender zu machen, hat mancher Iſraelite ein beſonderes Gelübde gemacht. Wenn die Zeit des Gelübdes vorüber iſt und der Iſraelite ſein Gelübde trotz ſo vieler Anfechtungen getreu erfüllt hat, ſo iſt er verbunden, das Gelübdeopfer, ein Dankopfer, darzubringen, d. h. dadurch Gott ſeinen Dank auszudrücken, weil von ſeiner Gnade das Wollen und Vollbringen eines Werkes abhängt. Fühlte ſich ein Iſraelite zu beſonderm Dank, zu Lob und Preis verpflichtet, ſo bot ihm das Geſetz ein Opfer, wodurch er ſeine beſondere Gemüthsſtimmung gegen Gott ausſprechen konnte. Mit der Darbringung dieſer Opfer ſowie der Erſtlinge war eine beſondere Ceremonie, die des Webens und Hebens vorgeſchrieben. Diejenigen Opfer oder Theile von Opfern, bei dem Dankopfer die Bruſt und Schulter, mußten gewoben, auf den Händen hin- und herbewegt, und ſodann von unten nach oben gehoben werden, um anzudeuten, daß alle dieſe Güter von der Erde ſtammen, aber Produkte des göttlichen Segens ſeien, daß ſie Gott gehören, weil er der Herr oder Eigenthümer der Erde und aller ihrer Güter iſt. Weil Gott Bruſt und Schulter dieſer Opferthiere nicht für ſich forderte, ſondern den Prieſtern überließ, bekennen dieſe durch die Ceremonie des Webens

und Hebens, daß ſie dieß nur als ein Geſchenk Gottes betrachten und nur der Güte Gottes zu verdanken haben.

Daß alle Opfer eine Sühne bezwecken, erhellet daraus, daß auch das Blut dieſer Opferthiere rings um den Altar ausgegoſſen werden ſoll (Lev. 3, 14.). Das iſraelitiſche Bewußtſein der Sündhaftigkeit geſtattete Niemand Gott ſich zu nahen, ohne ſich vorher geſühnt und geheiligt zu haben. Bringt ein Iſraelite ein Thier zu dem Altare in der Abſicht es Gott als Dank- oder Lobopfer darzubringen, ſo wird dieſes zuerſt durch ſein Blut ein Sühnungsmittel für den Opfernden, und wird dann als Lobopfer von Gott angenommen. Das Thier kann nur ein Lobopfer werden, wenn es zuerſt dem Opfernden die legale Gerechtigkeit vermittelt hat. Die Wirkung dieſes Opfers, die vermittelte Gemeinſchaft mit Gott, wird beſonders durch die mit dieſem verbundene Mahlzeit bezeichnet. Gott gibt gleichſam mit dem Opferthier eine Mahlzeit den Prieſtern und den Opfernden mit ihren Familien. Er behält gleichſam für ſich nach der orientaliſchen Anſicht das Beſte, die innern Fetttheile, Bruſt und Schulter gibt er den Prieſtern und das übrige Genießbare der Familie des Opfernden. Das Eſſen an einem Tiſche, hier am Tiſche des Herrn, iſt ein Zeichen der Freundſchaft, der Vertraulichkeit und der innigen Verbindung der Eſſenden untereinander und mit dem, der den Tiſch bereitet hat. Daher aßen die Juden nicht mit den Heiden an Einem Tiſche (Gal. 2, 12.). Die Opfermahlzeit iſt ſomit ein ſymboliſcher Ausdruck, daß der Opfernde mit ſeiner Familie mit Gott verſöhnt iſt und das Wohlgefallen auf ihm ruhet.

Bei Lev. 4, 1—35. finden wir die Verordnungen des Sündopfers für die Prieſter, die Gemeinde Iſraels, die Fürſten und den gemeinen Mann. Dieſes Opfer hat den Zweck, Uebertretungen der Gebote Gottes zu ſühnen, welche aus Unwiſſenheit geſchehen ſind, ſpäter aber als ſolche erkannt wurden. Die Idee, die dieſem Opfer zu Grunde liegt, iſt die Verſöhnung des Sünders mit Gott, der nicht mit Wiſſen und Willen göttliche Gebote verletzt hat. Da durch die verſchiedenen Gebote und Verbote des Geſetzes alle Lebensverhältniſſe der Iſraeliten objectiv feſtgeſetzt und geordnet wurden, ſo konnte es leicht geſchehen, daß nicht nur von dem Einzelnen, ſondern von dem ganzen Volke eines derſelben nicht abſichtlich übertreten wurde. Wurde ein Gebot aus Verſehen übertreten, ſo war auch das objective Verhältniß des Iſraeliten zu Gott geſtört, denn ſein heiliger Wille war nun einmal verletzt. Damit die

Israeliten nicht vergessen, daß ihr Gott heilig ist und will, daß auch sie heilig seien, hat er die Sündopfer für die Uebertretungen seiner Gebote aus Versehen angeordnet. Es erhellet hieraus, daß das Gesetz zunächst die legale Gerechtigkeit des israelitischen Volkes im Auge hatte, um es auf die innere, die geistige Heiligkeit vorzubereiten.

Daß diese Opfer vorzugsweise die Sühne zum Zwecke hatten, erhellet aus der verschiedenen Sprengung des Blutes der Opferthiere. Das Opferblut nämlich von den Sündopfern des Hohenpriesters und der Gemeinde wurde in das Heiligthum gebracht und sieben Mal gegen den Vorhang, hinter welchem der Gnadenthron war, und an die Hörner des Räucheraltars gesprengt. Wenn ein Stammfürst oder ein gemeiner Mann ein Sündopfer darbrachte, so wurden mit dem Blute desselben nur die Hörner des Brandopferaltares besprengt. Das Sündopfer wird (Lev. 6, 25—30.) ein hochheiliges genannt, und darum ferner gesagt: Das Opfer, so für die Sünde geschlachtet, dessen Blut in's Zelt des Zeugnisses gebracht wird, um im Heiligthum zu versöhnen, soll nicht gegessen, sondern mit Feuer verbrannt werden. Wenn dieses geschehen ist, ist Jehova befriedigt, und hat dem Israeliten die Sünde vergeben, und er erscheint wieder vor ihm legal gerecht oder heilig. Obgleich dieses Opfer hochheilig genannt wird, so kam es doch nicht auf den Altar, und durfte auch nicht gegessen werden, sondern mußte vor das Lager hinausgebracht, und an einem reinen Orte, da wo die Asche der Opfer hingebracht wurde, verbrannt werden, damit es nicht der Fäulniß und der Verwesung anheimfalle. Mit diesem Opfer war keine Mahlzeit verbunden. Wie Gott selbst nichts davon gleichsam annahm, so bekamen auch die Priester und die Opfernden keinen Theil von dem Opferthiere zum Genuß. Die Ausschließung einer Mahlzeit erscheint hier wie eine Buße, welche Jehova dem Opfernden zur vollen Genugthuung auferlegt.

Das vierte Opfer, das durch das Gesetz den Israeliten verordnet war, ist das Schuldopfer. Die Verordnungen, die hierüber gegeben sind, finden sich Lev. 5, 15—19. 6, 1—7.; Num. 5, 6.; Lev. 19, 20—22. 14, 12. 21. Fassen wir diese Stellen unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte zusammen, so erkennen wir daraus, daß das Schuldopfer sich immer auf eine Ungerechtigkeit in zeitlichen Dingen bezieht, die man entweder gegen Gott, gegen den Nächsten oder gegen sich selbst begangen hat, und inwiefern es sich von dem Sündopfer unterscheidet. Das

Sündopfer bezieht ſich mehr auf die ſittliche, theokratiſche Gerechtigkeit, während das Schuldopfer die irdiſche Gerechtigkeit im Auge hat, die Verletzung des fremden Eigenthums. Weil Gott geboten hat: Du ſollſt nicht ſtehlen, ſo iſt die Ungerechtigkeit in zeitlichen Dingen nicht nur ein Unrecht gegen Gott, ſondern auch gegen den Nächſten und ſich ſelbſt. Dieſe Uebertretung des göttlichen Gebotes muß daher auf eine zweifache Weiſe geſühnt werden, wenn ſie zum Bewußtſein kommt, es muß nämlich zur Sühne ein Opfer gebracht und ein Fünftel des Werthes zu dem zu erſtattenden oder zu erſetzenden Gute hinzugefügt werden. Die Sühne durch Opferblut war die Hauptſache, mit welcher aber auch eine Strafe verbunden war. Bei Lev. 7, 7. heißt es: „Gleichwie das Opfer für die Sünde, bringt man auch das Schuldopfer. Ein Geſetz iſt beiden; dem Prieſter ſollen ſie gehören, der ſie opfert.“ Die Schuld wird durch ein Opfer abgetragen, der Erſatz mit einem Fünftel des Werthes ſoll an den Eigenthümer geſchehen. Bei Ungerechtigkeiten in göttlichen Dingen, und wenn der Eigenthümer nicht mehr ermittelt werden kann, fällt der Erſatz dem Prieſter zu.

Die eigentliche Bedeutung dieſer beiden letzten Opfer erhellet daraus, daß es für ſchwere Verbrechen keine Sühne gab, z. B. für Sabbatsſchändung, Gotteslängnung, Mord, Ehebruch, indem die Verbrecher mit dem Tode geſtraft wurden. Durch die Opfer ſoll nur die formale, objective theokratiſche Gerechtigkeit vor Gott wieder hergeſtellt werden, ſie haben daher auch den Charakter der Hinweiſung und Vorbereitung auf das Opfer des Lammes Gottes. Weil das Geſetz nur das Gefühl und Bewußtſein der Sündhaftigkeit unter den Iſraeliten erwecken und lebhaft erhalten konnte, aber kein hinreichendes Mittel zur Sündentilgung bot, und nur die Sehnſucht nach dem Erlöſer der Welt belebte, ſo konnten auch die verſchiedenen Opfer nur das Bekenntniß der Sündhaftigkeit im Allgemeinen darſtellen und die Sehnſucht nach dem wahren Opfer erwecken.

Dieſelbe Bedeutung hat auch das jährliche Sühnopfer für die Sünden des ganzen Volkes, denn es hatte auch nicht die Kraft und Wirkſamkeit die Sünden wirklich zu tilgen und den Menſchen zu heiligen. Wie die Sünd- und Schuldopfer nur eine formale Gerechtigkeit bewirkten, ſo auch das allgemeine Verſöhnungsopfer, und es war daher auch nur geeignet, dieſelbe Sehnſucht nach wahrer Erlöſung und Heiligung zu erwecken und zu erhalten. Die Sünden, welche im alten

Bunde durch Opfer geſühnt werden ſollten, werden nur als ſolche betrachtet, durch welche die bundesgeſetzliche Gemeinſchaft mit Jehova verletzt wird. Dieſe Sünden haben zur Folge den theokratiſchen Tod, d. h. der Sünder wird von der Bundesgemeinſchaft mit Gott ausgeſchloſſen, wenn er aber Buße thut, das vorgeſchriebene Opfer darbringt, ſo wird er geſühnt und wieder aufgenommen. Obgleich der alte Bund wohl eine Bedeutung für ſich hätte, daß er auf das Heil der Völker vorbereitete, ſo war doch ſeine Hauptbeſtimmung dieſe, ein Typus des neuen zu ſein. Wie nun der ganze alte Bund ein Schatten der künftigen Güter war, ſo haben auch ſeine Opfer vorzugsweiſe einen typiſchen Charakter.

Was die Heiden mit ihren Opfern geſucht und die Iſraeliten beſtimmter angeſtrebt haben, iſt in dem Chriſtenthum Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Die religiöſen Ideen, welche allen Opfern der alten Welt zu Grunde lagen und ſie zu Symbolen gemacht haben, ſind durch das Chriſtenthum in das hellſte Licht geſtellt worden. Daß die Opfer der alten Welt vorzugsweiſe die Sühne, die Vereinigung mit Gott, zum Zwecke hatten, erhellet aus dem chriſtlichen Opfer, wie uns überhaupt das Chriſtenthum das Heiden- und Judenthum erſt recht verſtändlich gemacht hat. Die Sünde hat in ihrem Gefolge nothwendig Schuld und Strafe, denn der Sünder gibt Gott nicht, was er ihm ſchuldig iſt, Ehrfurcht, Gehorſam und Dankbarkeit, er beleidigt daher die göttliche Majeſtät und zieht ſich die gerechte Strafe des heiligen und gerechten Gottes zu, die er ihm angedrohet hat. Er wird für immer und ewig aus dem ſeligen Reiche Gottes verſtoßen und dem Verderben überlaſſen. Weil in dem Stammvater Adam Alle geſündigt haben (Röm. 5, 12.), geht die Schuld und Strafe der Sünde auf alle Menſchen über. Da nun aber die ganze Menſchheit der Idee Gottes und ihrer Beſtimmung zuwider ewig verloren geht, die Menſchheit nichts hat und vermag, wodurch ſie die Schuld und Strafe der Sünde abzubüßen, ſich mit dem heiligen und gerechten Gott zu verſöhnen und zu vereinigen, in ihre Idee zurückzukehren und ihre wahre Beſtimmung zu erfüllen im Stande wäre, bedurfte ſie eines Opfers, durch welches wirklich die Schuld und Strafe der Sünde geſühnt, getilgt, oder die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes befriedigt werden konnte. Ein ſolches Opfer hatte die Menſchheit nicht, daher konnte nur durch Gottes unendliche Weisheit und Liebe geholfen werden. Zu dieſem Zwecke hat Gott von Ewigkeit beſchloſſen,

ſeinen eingebornen Sohn Menſch werden zu laſſen, ihn an die Stelle der ganzen Menſchheit zu ſetzen, auf ihn alle Schuld und Strafe der ſündigen Welt zu legen und durch das Opfer ſeines unendlich heiligen und werthvollen Lebens die Menſchheit ſeiner ewigen Gerechtigkeit genugthun zu laſſen. Daß das Lebensopfer der Thiere eine Stellvertretung des menſchlichen Lebens andeuten ſollte, erhellet daraus, daß Chriſtus in ſeinem Opfer an die Stelle der Menſchheit getreten iſt, und daß das Opfer nur durch ſein Blut verſöhne, bezeugt uns der Apoſtel: Ihr ſeid nicht mit vergänglichem Gold oder Silber erlöſet, ſondern mit dem koſtbaren Blute Jeſu Chriſti (1. Petr. 1, 19.). Weil Gottes Sohn in Knechtsgeſtalt an die Stelle der Menſchheit getreten iſt, hat er durch ſeinen unendlich vollkommenen und werthvollen Gehorſam gegen den Willen des Vaters bis zum Tode am Kreuze die Schuld der Welt abgetragen (Phil. 2, 8.; Röm. 5, 19.). Durch ſein unendlich werthvolles Lebensopfer tilgte er die ewige Sündenſtrafe der Welt, weil er, wie der Apoſtel ſagt, zum Fluche für uns geworden iſt. Daß ſein Opfer dieſe Bedeutung und Wirkung hat, bezeugt er uns ſelbſt mit den Worten: Der Menſchenſohn iſt gekommen das Leben zu laſſen als Löſegeld für Viele (Matth. 20, 28.), und der Apoſtel mit den Worten: Gott ließ den, der von keiner Sünde wußte, für uns ein Schuldopfer werden; er verſöhnte durch Chriſtus die Welt mit ſich ſelbſt (2. Cor. 5, 21. 18. 19.). Am Kreuze iſt der Sohn Gottes in Menſchengeſtalt das Lamm Gottes geworden, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt. Da iſt er an die Stelle der Opfer des alten Teſtamentes getreten und die Quelle geworden, aus welcher Allen Vergebung der Sündenſchuld und Strafe fließt, welche mit gläubigem und reumüthigem Herzen zu ihm aufblicken. Er iſt auch da an die Stelle des Hohenprieſters getreten, und hat ſein Volk von Sünden gereinigt; er hat ſich ſelbſt zum ewig giltigen und wirkſamen Opfer der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht. Er iſt Prieſter und Opfer in ſeiner eigenen Perſon; darum vergleicht ihn der Apoſtel in dem Briefe an die Hebräer mit dem Hohenprieſter des alten Bundes, und hebt die Vorzüge des neuen Hohenprieſters hervor. Der menſchgewordene Sohn Gottes iſt durch ſeinen freiwilligen Tod das Opfer der Chriſten geworden, das, weil er für die Sünden der Welt der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan hat, nicht nur an die Stelle der moſaiſchen Opfer getreten, ſondern deren Erfüllung geworden und ſie aufgehoben hat. Nicht nur weil dieſes Opfer

allein die Sünden tilgt, ſondern auch der Opferer als Opfer ewig lebt, indem er als Hoherprieſter zur Rechten Gottes im Himmel ſitzt, bedarf die Welt keines weiteren Opfers mehr. Das Opfer Chriſti erſetzt die verſchiedenen Arten der moſaiſchen Opfer und iſt zugleich für die Chriſten ein Anbetungs-, Sühn-, Dank- und Bittopfer.

Chriſtus iſt daher nicht nur eine ſymboliſche Erſcheinung im Leben, ſondern auch im Tode. Seine leibliche äußere Geſtalt hatte eine hohe ſymboliſche Bedeutung, denn, obgleich er im Aeußern als wahrer Menſch erfunden war, ſo wohnte doch die Fülle der Gottheit in ihm. Sein Leben realiſirte die göttliche Idee von dem menſchlichen; er iſt daher das Ideal der innigſten Vereinigung mit Gott, des vollkommenſten Gehorſams und der tiefſten Demuth, der wahren Gerechtigkeit und Heiligkeit. Er hing am Kreuze als ein Miſſethäter in den Augen ſeiner meiſten Zeitgenoſſen, aber welche ganz andere Bedeutung hat ſein Bluten und Sterben als das ſeiner Mitgekreuzigten. Sein Tod iſt das Symbol der Weltverſöhnung.

Daß ſein Opfer einen ewig giltigen weltverſöhnenden Werth habe, und daher alle Opfer erſetze, hat er uns beſonders durch die Einſetzung der Euchariſtie gezeigt, vermöge welcher er ſein blutiges Opfer unblutiger Weiſe erneuert, indem er in derſelben gegenwärtig iſt. Die Geſtalten von Brod und Wein ſind Symbole ſeines Opfertodes, weil er ſich ſelbſt unter denſelben als das Opfer für die Sünden der Welt darſtellt. Unter den ſinnlichen Zeichen von Brod und Wein gibt er ſich als das Brod des Lebens den Gläubigen, und geht mit ihnen in die innigſte Lebensgemeinſchaft ein. Dadurch hat er das Eſſen des Opferfleiſches im alten Bunde zur höchſten Bedeutung erhoben.

Das Opfer oder der Tod Chriſti iſt die Grundlage der Verwirklichung einer neuen Schöpfung in der Menſchheit. Durch dieſen Opfertod wurde die Schuld und Strafe der Sünde getilgt, und indem dadurch die göttliche Gerechtigkeit befriedigt wurde, waltet von nun an die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Wer da glaubt und ſich taufen läßt, wird ſelig werden (Marc. 16, 16.). Durch den Opfertod Chriſti iſt allen Menſchen, die guten Willens ſind, die Möglichkeit gegeben, in das urſprüngliche Verhältniß zu Gott zurückzukehren und in die innigſte Lebensgemeinſchaft mit dem dreieinigen Gott zu treten. Die Möglichkeit, eine neue Creatur in Chriſto zu werden, iſt jedem Menſchen gegeben, und es ſteht nur bei ihm, ſich der Verdienſte Chriſti theilhaftig

zu machen, vom Tode zum Leben zurückzukehren. Darum sagt auch die Präfation von Christus: Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit. Die neue Creatur des Menschen besteht daher darin, daß er der Göttlichkeit Christi theilhaftig wird, der sich gewürdigt hat, unsere Menschheit anzunehmen.

Auf dem weltversöhnenden Opfertode Christi beruhen auch die heiligen Sakramente, welche keine andere Bedeutung und Wirkung haben, als den Menschen in der innigsten Vereinigung mit Gott zu erhalten und zu stärken, oder das erstorbene geistige Leben wieder zu erwecken und zu erhöhen, damit er seine ewige Bestimmung erreiche. Welchen symbolischen Charakter die heiligen Sakramente haben, haben wir in der Symbolik des mosaischen und christlichen Cultus dargestellt.

## §. 10.

## Das Gebet.

Das Gebet wird innerlich in Begriffen und äußerlich in Worten gefaßt, und spricht die Verhältnisse des Menschen zur Gottheit aus. Es liegt in der Natur des religiösen Herzens, die Anliegen desselben nicht in sich zu verbergen, sondern auszusprechen. Die Beschaffenheit des Gebetes im Allgemeinen hängt immer davon ab, welche Idee der Mensch von der Gottheit hat und wie er sich der Gottheit gegenüber erkennt und weiß. Weil es kein Volk gab, welches nicht an Götter glaubte und keinen religiösen Cultus hatte, dürfen wir auch im Voraus annehmen, daß es kein Volk gab, welches nicht betete. Das Gebet hängt besonders mit den Opfern in allen Religionen zusammen, denn es spricht ja dieselben religiösen Ideen aus, welche den Opfern zu Grunde liegen; darum unterscheiden wir auch bei allen Völkern Bitt-, Lob- und Dankgebete, und legen denselben einen symbolischen Charakter bei. Weil mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, Abhängigkeit und Hilfebedürftigkeit bei allen Menschen verbunden ist, setzen wir das Bittgebet in erster Linie. Es hat keinen andern Zweck als das Bittopfer: es wünschet und hoffet die Vereinigung mit der Gottheit, Gnade und Schonung. Je weniger der Mensch seine geistigen Bedürfnisse erkennt, desto mehr ist seine Bitte auf Abhilfe von zeitlichen und leiblichen Uebeln gerichtet. Das Dankgebet geht aus dem-

ſelben religiöſen Grunde hervor, aus welchem das Dankopfer entſtanden iſt. Weil der Menſch ſich in ſeinem ganzen Weſen und Leben von einem höhern Leben abhängig fühlt, verdankt er alles das, was er ſich nicht ſelbſt geben konnte, der gütigen Gottheit, innern Frieden, Freude, Glück ꝛc. Das Lobgebet richtet ſich wie das Lobopfer immer nach der Idee der Gottheit. Je nachdem der Menſch ſich die Gottheit vorſtellt, je nachdem wird auch die Anbetung, Verherrlichung, Lob und Preis der Gottheit beſchaffen ſein. Wenn wir auch behaupten, daß die Gebete mit den Opfern in Verbindung ſtehen, und dieſelben religiöſen Ideen wie die Opfer ausſprechen, ſo ſind wir jedoch nicht der Meinung, daß ſie nicht auch ohne Opfer verrichtet werden konnten und verrichtet wurden. Das Gebet iſt die freieſte und allgemeinſte Religionsübung, denn es iſt die ſubjective Beziehung des Menſchen zu Gott, allein wir glauben, daß jedes Opfer mit einem Gebet verbunden war, wodurch der Opfernde die Abſicht ſeines Opfers der Gottheit gegenüber erklärte. Der Menſch kann an allen Orten, zu jeder Zeit und ohne alle Anwendung äußerer Mittel durch das Gebet ſeine religiöſen Beziehungen zu der Gottheit ausſprechen. Wer betet, hat Religion. Weil das Gebet die allgemeinſte Form des Cultus genannt werden kann, verbindet es ſich auch mit allen Formen deſſelben.

Das Gebet iſt eine nothwendige Aeußerung der religiöſen Natur des Menſchen, die Gott ſucht und ſich mit ihm einigen will. Im Gebete iſt jeder Menſch ſein eigener Mittler oder Prieſter, denn er vermittelt unmittelbar ſeine Verhältniſſe zu der Gottheit. Daß das Bittgebet bei den Heiden vorherrſchend im Gebrauch war, beweiſet uns eben, daß der ſündhafte, ſchwache und hinfällige Menſch vor Allem den Trieb in ſich fühlte, ſich mit der Gottheit zu vereinigen. Daher ſagt Stiefelhagen richtig: Der häufige Gebrauch des Bittgebetes beruhte nicht allein auf den augenblicklichen Nöthen und Bedrängniſſen, welche nach dem wahren Sprüchwort den Menſchen beten lehren, ſondern auch auf dem tiefern Grund des religiöſen Gefühles. Hienach iſt der Menſch ſich bewußt, daß nicht nur die äußern Zufälle und der ganze Verlauf der natürlichen Begebniſſe, denen er machtlos zuſieht, unter dem Einfluſſe Gottes ſtehen und nach deſſen Willen geſchehen, ſondern er fühlt auch bei den Werken, die er in eigener Thätigkeit ſchafft, und ſelbſt in ſeinem innern Geiſtesleben immerfort das Bedürfniß eines höhern Beiſtandes, einer innern Kräftigung, einer göttlichen Erleuchtung. Wie

hätte man ſonſt die Götter bitten können um Weisheit, um jede Tüchtigkeit, um jede große Tugend, oder mit Kallimachus:

Heil dir, Vater, nochmals Heil, gib Tugend und Segen, gib Tugend und Glück.

Nach Plutarch ſollen wir die Götter bitten um alles Gute, am meiſten aber um richtige Gotteserkenntniß; nach Juvenal um eine geſunde Seele in geſundem Körper, um Stärke des Geiſtes in Ertragung der Leiden dieſes Lebens, um ein von Zorn und Begierde freies Gemüth; nach Seneka um guten Sinn und geſunden Geiſt. Wie Maximus von Tyrus vorſchreibt, ſoll jeder von den Göttern nichts anderes erbitten als Tugend der Seele, ruhiges Gemüth, ein tadelloſes Leben und einen Tod mit frohen Hoffnungen. Aus dieſem tief religiöſen Gefühle entſprang auch das ſchöne Gebet, in welchem der heidniſche Menſch, faſt in chriſtlichem Geiſte, darauf verzichtet, das Richtige, um was er bitten ſoll, nennen zu können, und daher Alles dem göttlichen Rathſchluſſe anheimgibt:

Was gut iſt, gib unſerm Gebet und ſonder Gebet auch,
Gib es, o Zeus, und das Böſe verſag, auch wenn wir es bitten.

(Theologie des Heidenthums S. 108.).

Was Nicolaus Cusan. Excil. VII. fol. 137. von dem Gebete überhaupt ſagt, gilt auch von dem heidniſchen Gebete. Er ſagt nämlich: „Im Gebete drückt ſich der Geiſt der Sehnſucht (nach dem Schöpfer) aus in ſinnlich wahrnehmbaren lauten Worten; das Hervorbrechen in Worte iſt ein Zeichen des überſtrömenden Verlangens.“ Hiemit iſt auch der ſymboliſche Charakter des Gebetes im Allgemeinen angedeutet. Hiezu kommen noch leibliche dem Gefühle des Betenden entſprechende Aeußerlichkeiten, welche weitere ſymboliſche Darſtellungen des Gebetes ſind. Was die Seele mächtig ergreift und bewegt, findet auch in leiblichen Zuſtänden, Haltungen und Bewegungen einen Ausdruck. Daher ſagt Hermann Müller: Wer den ſinnlichen Ausdruck der Andacht hemmt, beengt die Seele zugleich und entzieht ihrer Hülle die göttliche Heiligung (S. Laſaulx, die Gebete der Griechen und Römer.). Im Gebete tritt man vor das höchſte Weſen, vor dem man ſich ſchuldig weiß, von dem man ſich abhängig fühlt und Hilfe erwartet, und ſpricht vor ihm aus, was die Seele wünſchet und hoffet, es iſt daher naturgemäß, daß von Anfang an mit dem Gebete ſymboliſche Akte verbunden wurden. Das äußere Verhalten bei dem Gebete iſt nach Verſchiedenheit der Vorſtellung

von dem göttlichen Wesen und des Temperamentes bei Individuen und Nationen verschieden. Wir finden daher, daß nach einer alten Gewohnheit der Betende Hände und Füße vor dem Gebete wusch: ad divos adeunto caste. Man pflegte auch das Haupt zu verhüllen, zum Zeichen, daß man sich innerlich sammle und sich vor Zerstreuung hüte. Richtete man Gebete zu den olympischen Göttern, so streckte man die Hände empor; betete man zu den Meeresgöttern, so wendete man die Hände gegen das Meer, und betete man zu den unterirdischen Göttern, so wendete man sie gegen die Erde, stampfte selbst mit den Füßen die Erde. Nach Virgil (Aen. IV. 219.) wendete man in dem Tempel das Gesicht nach dem Altare oder nach dem Götterbilde, umfaßte auch wohl selbst den Altar. Im Freien richtete man sich nicht gegen Sonnenaufgang oder gegen das Hauptheiligthum der Gottheit (Aen. VIII. 68.). Quintilian sagt, daß man mit gebogenem Knie bitten soll, und Dion. Cass. 43, 21. berichtet, daß Julius Cäsar nach einem vierfachen Triumph dem Jupiter Capitolinus sein Dankgebet darbrachte, indem er auf den Knieen Stufe für Stufe hinaufrutschte. Wir finden daher in der alten Welt häufig mit dem Gebete Kniebeugungen, Niederwerfen auf die Erde, Küssen der Tempelschwellen und des Götterbildes auf Mund, Kniee, Hände und Füße verbunden.

Wie mit den Opfern so verhält es sich auch mit den Gebeten der Israeliten den Heiden gegenüber. Die religiösen Ideen, welche durch beide ausgedrückt werden, sind viel bestimmter, reiner und erhabener als bei den Heiden, obgleich sie wesentlich dieselben sind. Die Idee Gottes und die religiösen Verhältnisse des Israeliten beruhen auf einer besondern göttlichen Offenbarung und sind durch diese festgesetzt. Weil das Gebet ein Bedürfniß der religiösen Natur des Menschen ist, und er in dem Gebete seine höhere Lebensbestimmung vollzieht, oder von selbst betet, wenn einmal das Gottesbewußtsein in ihm erwacht ist, finden wir im mosaischen Gesetze weder Ermunterungen zum Gebete noch Vorschriften darüber. Da aber Moses betete, unterliegt es keinem Zweifel, daß das Gebet unter den Israeliten in Uebung war. Die Mutter Samuels betete. Es finden sich nach dem Gesetz mehrere Gebete im alten Testamente, und besonders eine reiche Sammlung von Gebeten in den Psalmen. Eine große Anzahl von diesen wurde beim Heiligthum gesungen. Um die symbolische Bedeutung der israelitischen Gebete zu erkennen, wollen wir uns hier vorzüglich an die Psalmen halten.

Weil die Israeliten Jehova als den ewig Lebendigen, als den Grund alles Seins erkannten, und als den allmächtigen, gütigen, gerechten und heiligen Gott verehrten, der sich immer um das Schicksal seines auserwählten Volkes angenommen hat, und sie aus ihrer Geschichte wissen, daß Jehova, als ihr König und Herr, unmittelbar die Leitung und Führung seines Volkes auf sich genommen, es mit Wohlthaten überhäuft und vor allen Völkern ausgezeichnet hat, so finden wir in ihren Gebeten eine vorherrschende Freude an Gott, eine Lobpreisung und Verherrlichung Gottes, wie uns eine solche in der alten Welt nicht begegnet. Die Gotteslieder, Hymnen oder wie wir sie nennen wollen, sprechen das freudige Gottesbewußtsein der Israeliten aus. Freude an Gott zu haben, wurde den Israeliten auch zur Pflicht gemacht (Deut. 10, 21.). Indem dieses Gottesbewußtsein das Gemüth des Israeliten erfüllt, zeigen viele dieser Lieder einen lyrischen Aufschwung. Weil Gott der Schöpfer und Herr aller Dinge der Welt ist, werden nicht nur alle Menschen, sondern auch die verschiedenen Naturgegenstände zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes aufgefordert.

In dem Lobgebete versenkt der Israelite seinen Geist in Gott, und er schaut nur Gott in seiner Herrlichkeit. Wenn er aber wieder auf sich selbst zurückkehrt und sich selbst betrachtet, findet er sich dem heiligen und gerechten Gott gegenüber als Sünder. In keinem Volke der alten Welt ist das Schuldbewußtsein, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott so bestimmt und lebhaft erwacht, wie dieses in dem 50. Psalm ausgesprochen ist: Siehe, ich bin in Schuld geboren, und in Sünde empfing mich meine Mutter. Die Bittgebete der Israeliten haben daher zuerst zum Zwecke, Vergebung der Sünden, Gnade und Schonung, und beabsichtigen daher die Wiedervereinigung mit Gott. An diese Bittgebete reihen sich eine Menge Klagen an, welche die Bitte enthalten, von verschiedenen Uebeln des Lebens befreit zu werden. Der Israelite erkannte sich als ein Geschöpf und Ebenbild des Einen allmächtigen und heiligen Gottes, und die Natur als das Werk Gottes und als das Mittel in der Hand desselben, ihn zu erziehen, zu strafen und zu segnen. Alles das, was ihm begegnete und was ihn umgab, mußte einen ganz andern Eindruck auf ihn machen, als dieß bei dem Heiden der Fall war. Sein Geist war einer weit höhern und reinern Freude und einem ernstern und tieferen Schmerz erschlossen als der des Heiden. Im Glücke jubelte er in Gott, seinem Helfer, und im Unglücke

ſeufzte er unter der ſtrafenden Hand Gottes, verzweifelte aber nicht. Die Klage, welche wir aus den Bittgebeten vernehmen, geht meiſtens aus dem Bewußtſein der Sündenſchuld und der Gerechtigkeit Gottes hervor, und hat daher durchaus einen religiöſen Grund und eine ſittliche Beziehung. Weil das iſraelitiſche Schmerzgefühl von der Erkenntniß begleitet war, daß Jehova gerecht richte und ſtrafe, aber auch ein gnädiger und barmherziger Gott ſei, iſt es zwar lebhaft und tief, aber doch gemäßigt, edel und gerecht. Es ſchließt alle Bitterkeit, Heftigkeit und Verzweiflung aus, denn alle Leiden ſind in dieſem Falle Verhängniſſe des weiſeſten und gerechteſten Gottes. Da aber viele Leiden nicht als Sündenſtrafen erkannt werden, ſo unterſcheiden wir zweierlei mit Bitten vereinte Klagen. Der Klageton des der Sünde bewußten Iſraeliten iſt gottergeben, reſignirend, reumüthig, hoffnungsvoll, oft lange zurückhaltend, ſanft, gemäßigt hervorbrechend. Derjenige Klageton, welcher nicht aus dem Bewußtſein der Sündenſchuld hervorgeht, aber dennoch über vielfache Leiden ſich verbreitet, iſt voll innerer Unruhe und Qual, ſehr lebhaft voll Bangigkeit, ſelbſt bis an Verzweiflung grenzend, rechtfertigend. Repräſentant des erſten Schmerzgefühls iſt der Prophet Jeremias und der des zweiten Job. Dieſer zweifache Klageton zieht ſich durch die ganze iſraelitiſche Geſchichte hindurch. Die Sprache dieſer klagenden Bittgebete iſt ein ſymboliſcher Ausdruck der nach Erlöſung von allen Uebeln der Sünde und nach Glückſeligkeit ſeufzenden Welt.

Während die Heiden oft nicht wußten, an welchen Gott ſie ſich in Leiden und Bedrängniſſen wenden ſollten, und die Hilfe und Rettung oft nur dem Zufall, den günſtigen Umſtänden, ihrer Klugheit und Stärke oder einem unbekannten Schickſal zuſchrieben, und alſo auch keinen wahren Dank ausſprechen konnten, bezogen die Iſraeliten Alles, was ſie waren, hatten und genoſſen auf die Weisheit und Güte Gottes, legten ihr ganzes Lebensſchickſal in die Hand Gottes und betrachteten alle Begegniſſe des Lebens als weiſe Führungen Gottes. In welch' ganz anderem ſubjectiven Verhältniß ſtanden daher die Iſraeliten zu ihrem lebendigen Gott als die Heiden zu ihren eingebildeten Göttern! In dem Dankgebete wurde die Religion des Iſraeliten lebendig empfunden, oder das ſubjective Verhältniß des Menſchen zu Gott wurde wirklich vollzogen und gelebt. Die religiöſe Dankbarkeit iſt daher die Offenbarung des ſubjectiven Verhältniſſes des Menſchen zu Gott und Gottes Verherrlichung. Das dankbare Herz lebt freudig und vertrauensvoll in

dem, der die Quelle des Lebens und der Freude ist. Dankbarkeit gegen Gott ist wahrer Gottesdienst, denn sie gründet sich auf die Liebe, Freude und Vertrauen gegen Gott, und will nur Gott als den allein gütigen und hilfreichen Schöpfer verherrlichen. Die religiöse Dankbarkeit der Israeliten, sofern sie sich in Dankgebeten ausspricht, ist der symbolische Ausdruck, daß der Mensch sich in seinem wahren Verhältniß zur Gottheit erkannt hat und in diesem verharren will. Durch das Dankgebet setzt sich der Mensch in das Verhältniß zur Gottheit, das seiner Idee entspricht. Weil das Volk Israels wegen seiner Sünden, seiner Treulosigkeit gegen Gott, vielfach gezüchtigt und geprüft wurde, damit der Glaube an den wahren Gott nicht verloren gehe, und es auf die Zeit der Gnade erzogen werde, herrscht in den Psalmen ein starker und lebhafter Klage- und Bittton, allein weil Gott die Ausführung seines Planes nie fallen ließ, verwandelte sich oft das Weinen am Abende in Freude am Morgen, indem er aus Noth und Bedrängnisse rettete, wenn es wieder gläubig, reumüthig und vertrauensvoll seine Hilfe suchte. So gepreßt das Herz in Gefahr, Leiden und Noth war, so freudig jubelte es in Gott, seinem Helfer. Die Klag- und Bittpsalmen stellen uns die Trauernacht des Volkes vor Augen, die Danklieder sind dagegen die leuchtenden Blitze, die das Dunkel der Geistesnacht durchzucken. Die Danklieder sind gleichsam die anbrechende Morgenröthe nach einer dunkeln Gewitternacht.

Erst in der Zeit nach dem Exil scheint ein besonderes Gebetbuch unter den Juden in Gebrauch gekommen zu sein, welches 18 Gebetsformeln enthält und noch im Gebrauche ist. Dieses Gebetbuch nimmt keinen Bezug auf den täglichen Opfercult im Tempel, während das Synagogengebet — das sogenannte Schemagebet (Höre Israel) sich eng an denselben anschließt. Dieses Gebet sollte besonders dazu dienen, den Glauben an den wahren Gott zu erhalten und ihn zu verherrlichen. Das erste Gebet soll nach der Meinung R. Gamaliels von jedem Juden alle Tage ganz recitirt werden.

Die symbolische Bedeutung des alttestamentlichen Gebetes wird noch durch leibliche Stellungen und Bewegungen erhöhet, denn bei Maimonides finden wir hinsichtlich des Gebetes folgende Satzungen: 1) Man bete stehend, 2) man wende sich gegen den Tempel, 3) man bete mit gehöriger Haltung des Leibes, 4) gehörig angekleidet, 5) an einem passenden Ort, 6) mit gehöriger Stimme, 7) mit Beobachtung der

Inclinationen und 8) Proſternationen. Dazu kommen noch die Gebetsriemen, welche um den Leib befeſtigt und mit ledernen Kapſeln verbunden ſind, wovon der eine an die Stirne, der andere an die linke Hand gebunden wird. In der Kapſel für die Stirne befinden ſich auf vier Pergamentblättchen folgende Bibelſtellen: 1) Deut. 11, 13—22. 2) Deut. 6, 4—10. 3) Exod. 13, 11—17. 4) Exod. 13, 1—11. Während jedes dieſer vier Blättchen in eine beſondere Zelle der Stirnkapſel eingeſchloſſen iſt, finden ſich dieſelben Bibelſtellen auf einem Pergament in der Handkapſel ohne Zelle. Dieſe Stellen enthalten diejenigen Gebote Gottes, von welchen den Juden geſagt worden, daß ſie dieſelben wie ein Zeichen an die Hand binden und zwiſchen den Augen ſchwebend haben ſollen. Die erſte Stelle bezieht ſich auf den zeitlichen Segen, der der Liebe und dem Dienſte Gottes verheißen iſt, die zweite auf die Liebe Gottes aus ganzem Herzen, die dritte auf das Opfer der Erſtgeburt zur Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten, und die vierte auf die Heiligung der Erſtgeburt und die Feier der ungeſäuerten Brode. Auf der Erkenntniß und Liebe des heiligen, gütigen, gnädigen und barmherzigen Gottes beruhen die Gebete der Iſraeliten. Die Kapſel an der Stirne und der Hand bedeuten, daß der Iſraelite die Gebote Gottes nicht bloß wiſſen oder im Gedächtniß haben, ſondern ſie in der That vollziehen ſoll. Die iſraelitiſche Reflexion, ſagt Haneberg, hat in den Gebetriemen ſpäter ein Sinnbild der Unterjochung unter das Gebot Gottes gefunden. In dem neuen Teſtamente erſcheinen die Gebetriemen, ſagt er ferner, unter der Benennung φυλακτήρια (Matth. 23, 5.). Dieſer Name mahnt an die Vorſtellung, als wenn der Träger der Gebetriemen durch dieſelben gegen die unſichtbaren Angriffe der Dämonen auf beſondere Art geſchützt würde. Die jüdiſche Tradition hegt dieſen Glauben, doch ließe ſich der Ausdruck auch auf die ſo eben berührte Symbolik erklären, wonach der Iſraelite durch die ſeltſamen Angebinde nachdrücklich gemahnt wurde Gottes Gebote zu beobachten (φυλάσσειν) (S. Kirch.-Lex. Art. Thephillin.).

Die höchſte und vollkommenſte ſymboliſche Bedeutung hat das chriſtliche Gebet. Der Chriſt weiß ſich als ein angenommenes Kind des himmliſchen Vaters, und ſpricht daher in ſeinem Gebete die kindliche Sprache und vollzieht ſein ſubjectiv geiſtiges Verhältniß zu Gott als Vater. Das Gebet des Chriſten offenbart den Glauben, die Liebe und die Hoffnung des Kindes dem himmliſchen Vater gegenüber. Es iſt

der innigſte geiſtige Verkehr und die Gemeinſchaft des Kindes mit dem Vater. Das Gebet iſt daher auch das Kennzeichen, daß die chriſtliche Religion Leben und Wahrheit in dem Menſchen geworden iſt. Sowie es dem natürlichen Kinde Bedürfniß iſt, an ſeinen leiblichen Vater zu denken, ihm zu glauben, ihn zu lieben, ihm zu danken, ihm anzuhängen, ſo ſetzt ſich das Chriſtenkind nothwendig in ein ſtetes geiſtiges Verhältniß zu ſeinem Vater in dem Himmel; es betet ohne Unterlaß, d. h. ſeine Gedanken, ſeine Wünſche, Anliegen, Hoffnungen ſind ſtets auf Gott gerichtet, und findet die höchſte Befriedigung in dem ununterbrochenen geiſtigen Verkehr mit Gott. Der Chriſt bedarf keines Gebotes zu beten, ſondern das Gebet iſt ihm Geiſt- und Herzensbedürfniß. Daher ſagt Chryſoſtomus: Das Gebet ſteigt aus der Tiefe des Geiſtes empor, und Laſaulx ſagt von dem Gebete: Es iſt für die Seele, was die Speiſe für den Leib iſt, das tägliche Brod der Seele, das Athemholen des Geiſtes, der durch dieſe magiſche Verbindung mit Gott wirkliche Zuflüſſe und Kräfte von oben erhält. Denn die gläubige, verlangende Seele verſetzt ſich im Gebete in einen Akt ruhiger, liebeathmender Erkenntniß, und trinkt darin mit ſtarken Zügen Weisheit und göttliche Liebe. Von dieſer höchſten Bedeutung des Gebetes, wie von wahrer Herzensandacht überhaupt, finden ſich in den Religionsſyſtemen des heidniſchen Alterthums nur wenige Spuren. Wie der Chriſt im Gebete ſich zu Gott erhebt, ſo läßt ſich auch Gott zu ihm herab, denn der heilige Geiſt gibt unſerm Geiſte die Ueberzeugung, daß wir Kinder Gottes ſind, und deßgleichen hilft der Geiſt unſerer Schwachheit; denn was wir beten ſollen, wie ſich's gebührt, wiſſen wir nicht, ſondern der Geiſt ſelbſt begehrt für uns mit unausſprechlichen Seufzern (Röm. 8, 16. 26.). Die Wirkung des chriſtlichen Gebetes iſt daher die Beförderung der Heiligung des Menſchen. Der Chriſt wendet ſich im Gebete an Gott den Vater im heiligen Geiſte durch die Vermittlung Chriſti. Alle ſeine Gebete gründen ſich auf das Opfer Chriſti, durch welches er wieder an Kindesſtatt angenommen wurde. Das chriſtliche Gebet entſpricht der chriſtlichen Erkenntniß Gottes und der Selbſterkenntniß. Der Chriſt erkennt Gott als das höchſte und vollkommenſte Weſen, dem gegenüber er ſich als eine ſündhafte, ſchwache, abhängige und hilfebedürftige Creatur bekennt; daher ſteht das Bittgebet bei ihm oben an. Das Bittgebet, das ihn Chriſtus ſelbſt gelehrt hat, bezieht ſich aber nicht bloß auf leibliche Bedürfniſſe und Güter, ſondern vor-

zugsweise auf geistige. Weil alle Christen in einer geistigen Gemeinschaft mit Christus und unter sich stehen, Glieder des sichtbaren Leibes Christi, d. h. seiner Kirche sind, und daher in einer organischen geistigen Verbindung mit einander stehen, hat das christliche Bittgebet das Eigenthümliche, daß es alles Selbstische ausschließt, und der Christ wie für sich so für Alle bittet. Das christliche Bittgebet ist daher ein symbolischer Ausspruch von der Allgemeinheit der Kirche. Hierauf beruhet auch das christliche Gebet, welches wir Fürbitte nennen.

Das christliche Gebet steht auch wie das der alten Welt in Beziehung auf das Opfer Christi, und ist wie dieses Lob-, Bitt- und Dankgebet. Mit diesen Gebeten vollzieht der Christ seine religiösen Verpflichtungen gegen Gott und verhält sich so, wie seine Beziehungen zu Gott in der göttlichen Idee von seinem Leben enthalten sind.

Weil der Christ im Gebete unmittelbar vor dem allmächtigen, heiligen und gerechten Gott steht, ist sein Gebet entweder der Ausdruck von Demuth und Sehnsucht oder der Freude und Dankbarkeit. Die bei dem Gebete vorherrschende Gemüthsstimmung findet auch einen Ausdruck in der Stellung, Haltung und Bewegung des Leibes, z. B. in der Neigung und Entblößung des Hauptes, im Falten der Hände, Ausspannen der Arme, Knieen und Stehen, in der Richtung gegen ein Crucifix, gegen den Altar oder gegen Osten. Die das Gebet begleitenden leiblichen Handlungen sind symbolische Ausdrücke der verschiedenen Gemüthsstimmungen des Betenden. In dieser Beziehung sagt auch der heilige Thomas: „Auch sind bei den Menschen einige sinnliche Werke in Uebung, nicht um dadurch Gott zu bewegen, sondern um sich selbst auf das Göttliche hinzurichten, z. B. sich niederwerfen, die Kniee beugen, lautes Geschrei und Gesänge. Dieß alles geschieht, nicht als ob Gott dessen bedürftig wäre; denn er weiß Alles und sein Wille ist unabänderlich, und nicht um seinetwillen nimmt er die geistige Regung und die Bewegung des Leibes an, sondern wir thun es unsertwegen, damit durch diese sinnliche Werke unser Sinn auf Gott gerichtet werde und das Gemüth sich erhebe; zugleich bekennen wir dadurch Gott als den Schöpfer unserer Seele und unseres Leibes, indem wir ihm sowohl geistige als leibliche Ehrenbezeugungen darbringen. Offenbar bedienen wir uns einiger körperlicher Dinge sehr zweckmäßig, um den Geist zu Gott zu erheben" (Contr. gent.).

## §. 11.

## Die religiöſen Weihen.

Der Geiſt des Menſchen iſt darum ein Ebenbild Gottes, weil ſein Weſen in der Einheit von Intelligenz und Freiheit beſteht. So weit er ſich auch von Gott durch die Sünde entfernen mag, ſo verliert er ſeine Ebenbildlichkeit nicht, wohl aber ſeine Gottähnlichkeit. Weil er aber ein Ebenbild des göttlichen Geiſtes iſt und dieſes nicht austilgen kann, hat er immer noch einen Anhaltspunkt, auch nach dem Sündenfalle zu Gott wieder zurückzukehren und ſich mit ihm zu vereinigen. Der Menſch kann ſeinem ganzen Weſen nach nicht ohne Gott und Religion ſein, daher ſtellt uns das Heidenthum im Großen und Ganzen die verſchiedenen Verſuche der Menſchheit dar, das göttliche Weſen wieder zu erkennen, zu verehren und ſich mit ihm zu vereinigen, was es aber nie aus eigenen Kräften und Mitteln erreichen konnte. Die moſaiſche Religion iſt eine göttliche Vorbereitung auf die wahre Erkenntniß Gottes und die wirkliche Verſöhnung mit Gott.

Die Menſchheit beſtrebte ſich ihrer religiöſen Natur gemäß ſich in das urſprüngliche Verhältniß zu Gott vor dem Sündenfall zurückzuverſetzen, und bediente ſich dazu der Opfer und Gebete, um ihre Sündenſchuld zu tilgen, ſich mit Gott wieder zu verſöhnen und ihn zu loben und zu preiſen. Wenn nun der Menſch auch glaubte, dadurch ſich mit der Gottheit verſöhnt zu haben, ſo lag das fernere Verlangen in ſeiner geiſtigen Natur, ſodann auch in den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen — in den Zuſtand der Heiligkeit und Gerechtigkeit — verſetzt zu werden. Wie er ſich durch Opfer und Gebet zu Gott erhoben hat, ſo geht nun ſein Beſtreben auch dahin, daß die Gottheit ſich zu ihm herablaſſe und ihn in einen höhern Zuſtand des geiſtigen Lebens erhebe. Er wünſcht, über die Anfechtungen des Böſen erhoben und gegen die feindlichen Mächte ſeines innern Friedens geſchützt zu werden. Den Zwieſpalt, den die Sünde zwiſchen die geiſtigen und leiblichen Kräfte geſetzt hat, und wieder Urſache der Sünde und der Unglückſeligkeit iſt, hat auch das Heidenthum erkannt, denn Ovid ſagt: Video meliora proboque deteriora sequor (Met. VI. 19.). Und Epictet erklärt in Uebereinſtimmung mit dem Apoſtel: Der Sünder thut nicht, was er will, und was er nicht will, thut er (Enchir. II.). Die dieſer Erkenntniß

entſprechende religiöſe Thätigkeit des Menſchen ging daher dahin, aus dieſem unglückſeligen Zuſtand befreit und in einen höhern einheitlichen verſetzt zu werden, was er insbeſondere durch die Weihen zu erreichen ſtrebte. „Weil er hiezu unvermögend iſt, ſtreckt er ſeine Hand zur Gottheit aus," ſagt Stiefelhagen, „um von ihr die Mittheilung jener göttlichen Kraft zu erlangen, mit welcher er die Anfälle des böſen Feindes vereiteln oder unſchädlich machen könnte. Das Sühnopfer konnte für dieſen Zweck keineswegs ausreichen. Zwar hat auch das Sühnopfer die wirkliche Entſündigung und Sühnung des Menſchen zum Zwecke, aber es iſt weit entfernt, dieſe dem Menſchen thatſächlich zu ertheilen, und ihn ſelbſt in einen höhern Zuſtand zu verſetzen. Das Sühnopfer hat es zunächſt mit einer That des Menſchen zu thun, ſeinerſeits iſt es ja gleichfalls nur eine That im eigentlichen Sinne, und zwar immerhin eine ſolche, die von der menſchlichen Thätigkeit ausgeht und geſetzt wird. Solche That iſt aber augenſcheinlich zur Deckung des Verderbniſſes noch zu kurz und zu wenig. Das Verderbniß iſt ein Zuſtand des Menſchen, und ſoll dieſer daraus erlöſet werden, ſo ſagt ihm ſein natürlicher Sinn und die geſunde Vernunft, daß er der Erlöſung nur mittelſt eines höhern, anderen Zuſtandes, in welchen er zu erheben ſei, theilhaftig werden könne" (Theol. d. Heideuth. S. 148.). In dieſen höhern Zuſtand glaubt er beſonders durch die Reinigungen und Weihen erhoben zu werden. Die Weihen ſind daher religiöſe ſymboliſche Handlungen, durch welche von dem heiligen Gott Heiligung dem Menſchen verliehen werden ſoll. Die Handlungen ſind bezüglich des Stoffes, durch welchen ſie vollzogen werden, immer der Art geweſen, daß ſie die Idee der Reinigung und Heiligung verſinnbildeten.

Der erſte Grad der Weihen iſt die Reinigung durch Waſſer. Weil das Waſſer dasjenige Element iſt, welches ſich zur Reinigung ſinnlicher Gegenſtände am beſten eignet, wurde es bei allen Völkern das Symbol der geiſtigen Reinigung und Reinigkeit. „Der Gebrauch des Waſſers in dieſer Bedeutung," ſagt Stiefelhagen, „iſt ſo allgemein verbreitet und allerwärts ſo mannigfaltiger Art, daß eine einfache Hinweiſung darauf genügt. In Griechenland gingen möglichſt jedem Gebete oder Opfer Waſchungen und Reinigungen voraus, die ſich nicht nur über die Perſon des Betenden, ſondern namentlich auch über ſeine Kleider und die Geſchirre, deren er ſich bedienen wollte, erſtreckten. In Rom ſchöpften die Veſtalinnen täglich aus der heiligen Quelle das Waſſer, womit ſie die

Tempelgeräthe reinigten, wie es auch römiſche Sitte war, die Leichen vor der Verbrennung zu waſchen. Am ausgedehnteſten war in Indien der Gebrauch des heiligen Flußwaſſers zu unzählig religiöſen Reinigungen. Auch die perſiſchen Magier und die ägyptiſchen Prieſter mußten ſich täglich baden, um ihre Reinheit fort und fort zu erneuern und zu erhalten, und die Germanen badeten das Götterbild ſelbſt bei dem jährlichen Umzugsfeſte im heiligen Waſſer des See's" (Theol. d. Heidenth. S. 150.).

Weil der religiöſe Cultus die Verhältniſſe des Menſchen zur Gottheit darſtellt, und die Reinigung, Heiligung und Vereinigung mit derſelben zum Zwecke hat, wurden auch alle die Dinge und Perſonen geweihet, welche zur Vollziehung des Cultus dienten, oder überhaupt eine religiöſe Beziehung des Menſchen ſinnbilden ſollen, d. h. ſie wurden durch die Weihe dem profanen Gebrauche entzogen und als heilige Dinge und Perſonen betrachtet, welche wieder zur Heiligung dienen ſollten. Dieſe Dinge und Perſonen werden daher Gott geweihet, um Heiligkeit zu vermitteln. Wir finden daher, daß ſchon im Heidenthum Tempel, Tempelgeräthe, Altäre, Plätze, Haine, Quellen, Flüſſe, Berge, Aecker, Früchte, Thiere, Menſchen ꝛc. geweihet, d. h. als Eigenthum der Gottheit beſtimmt wurden, um derſelben dazu zu dienen, die Menſchen in einen höhern Lebenszuſtand zu verſetzen. Die der Gottheit geweihten Gegenſtände und Perſonen ſollten nicht bloß gereinigt, ſondern geheiligt ſein. Weil ſie durch die Weihe dem profanen Gebrauche entzogen und der Gottheit gewidmet wurden, mußten ſie durch ein äußeres Zeichen oder durch die Weihehandlung als ſolche kennbar gemacht werden, daher ſagt Stiefelhagen: „Deßhalb war für die Weihungen auch nicht das Waſſer allein das äußere Mittel, wodurch ſie geſchahen: vielmehr finden wir zu dem Ende auch Bekränzungen, Binden und Salben mit Oel im Gebrauche. Die Binden drücken ohne Zweifel aus, daß der betreffende Gegenſtand von der Mannigfaltigkeit ſeines bisherigen Gebrauches entbunden, nunmehr ausſchließlich der Gottheit anheimgegeben ſei. Die Bekränzungen waren entweder eine kunſtſinnige Nachbildung der Binden, oder ſie waren ein Ausdruck freudiger Theilnahme und des Jubels, indem dem Gegenſtande zum ſymboliſchen Zeichen ſeiner hohen Auszeichnung Baumzweige, Laub- und Blumengewinde und künſtliche Kränze aufgeſetzt wurden. Das Oel und die andern koſtbaren Salben, womit der Gegenſtand übergoſſen wurde, deuteten auf ſinnliche

Weiſe die hohe Beſtimmung an, für welche die Weihe geſchah. Der Charakter aber, den der geweihte Gegenſtand durch dieſe Weihe empfing, war der Vorzug der Unverletzlichkeit: das göttliche Recht ſchloß fortan jedes menſchliche Gerechtſame aus. Zum Zeichen der Unverletzlichkeit trug daher auch der atheniſche Redner während ſeines Vortrags den Kranz; dadurch war ſeine Perſon in den Augen des Volkes geheiligt und durfte dieſes nicht wagen, Hand an ihn zu legen."

Durch die Weihe wurden die Sachen und Perſonen zur Vermittlung der Heiligung in das Eigenthumsrecht der Gottheit übergeben, die Gegenſtände wurden daher auch in den Augen des Volkes ehrwürdig und unverletzlich, und die Perſonen erhielten eine religiöſe Würde. Die Perſonen ſollten dadurch wirklich in einen höhern Stand erhoben, geheiligt werden, um Mittler zwiſchen der Gottheit und den Menſchen ſein zu können. Durch die Weihe ſollten Perſonen zu einem höhern Stand und Amte befähigt, und in dieſes eingeſetzt werden, daher finden wir im Alterthum den Gebrauch allgemein, Prieſter und Könige zu weihen. In dieſer Beziehung ſtimmen wir auch Stiefelhagen bei, der ſagt: „Von dieſer alten Sitte, die höchſten Würdeträger zu weihen, ſind die Diademe und Kronen der Könige und Fürſten bis auf unſere Tage redende Zeugniſſe. In ihrem Urſprunge waren dieſe nichts anderes, als die heiligen Binden, womit man das, was Gott geweihet ward, umwand, um es von dem Kreiſe der übrigen Dinge auszuſchließen und es allein für eine heilige Beſtimmung hinzugeben. Indem der König alſo geweihet wurde, entſagte er der Unheiligkeit und Unlauterkeit, die das gewöhnliche Leben der Menſchen anſtecken und beflecken; er erklärte ſich fortan ausſchließlich für ein Werkzeug des heiligen Willens der Gottheit, und erſchien ſo in dem Anſehen unverletzlicher Würde." Wir finden die Anſicht der alten Welt weit verbreitet, daß die Könige und Herrſcher Söhne, Stellvertreter und Repräſentanten der Götter ſeien. Die ſymboliſche Bedeutung der geweihten Perſonen wurde ſtets noch durch eine ausgezeichnete Kleidung, die Farbe derſelben und andere Dinge erhöhet.

Durch die Weihe ſollten die Perſonen der Gottheit näher gebracht, geheiligt und zu einem neuen oder höhern Leben erhoben werden, denn Epictet ſagt (Euch. c. 12.): Das Meer iſt ein Symbol der Geburt, d. h. eines neuen Lebens, und Stiefelhagen fügt hinzu: „Wir ſehen denſelben Glauben in manchen Mythen deutlich ausgeſprochen. Die

Germanen glaubten an die verjüngende Kraft mancher Brunnen, und schrieben ihnen sogar die Fähigkeit zu, das Geschlecht der Badenden zu verändern. Griechische Gattinnen und Heroinnen erhalten im Bade die verlorne Reinheit wieder (Ovid. Met. XII. 197.). In Indien hält man das Sterben im Wasser des Ganges für eine sichere Bürgschaft, daß die Seele geraden Weges zum höhern Zustande gelange. Selbst der Strom der Unterwelt, über den alle Seelen hinüber müssen, um den Wohnplatz der Seligen zu erreichen, spricht ohne Zweifel in seinem Kerne den allgemeinen heidnischen Volksglauben aus, daß die Gewinnung des andern Lebens an die heilige Weihe des Wassers gebunden sei."

Der Mensch wird seit dem Sündenfalle von seiner religiösen Natur angetrieben, sich von der Sünde zu reinigen, sich mit der Gottheit zu vereinigen und ein höheres Leben zu gewinnen. Weil der einzelne Mensch dieß an sich zu bewirken sich nicht zutraut, sind in der heidnischen Welt Genossenschaften entstanden, welche diesen Zweck zu erreichen strebten. Diese Genossenschaften erstreckten sich auf alle diejenigen, welche an den verschiedenen Mysterien sich betheiligten und dazu eingeweihet waren. Nach den neuesten Forschungen über das Mysterienwesen unterliegt es keinem Zweifel, daß die Mysterien den oben angegebenen Zweck verfolgten. Die Mysterien sind daher im Grunde nichts Anderes als Weiheanstalten, um den Eingeweihten ein höheres Leben zu vermitteln. Wenn man die Mysterien nicht von dieser religiösen Seite auffaßt, und sie nicht nach ihrem Hauptzwecke als Versuche des von Gott abgefallenen und verlassenen Menschen betrachtet, sich zu reinigen und zu einem höhern geistigen Lebensgenuß zu erheben, bleiben uns dieselben unverständlich und unerklärlich, weil man in diesem Falle Nebensachen für Hauptsachen hält. Die Mysterien haben die Weihe des Lebens zum Ziele; daher finden wir bei den ältesten Theologen, den Kirchenvätern die besten Aufschlüsse über das Mysterienwesen. Clemens von Alexandrien (Strom. V. p. 582.) sagt von denselben: „Ganz geziemend beginnen die Mysterien bei den Hellenen mit den Reinigungen, so wie auch die Barbaren das Bad haben; darauf folgen die kleinen Mysterien, welche in Belehrung und Vorbereitung auf das Folgende bestehen; in den großen Mysterien aber wird weiterhin nicht noch gelernt, sondern sowohl die Natur als die Ceremonien werden angeschaut und betrachtet." Da wir unter Mysterien auch diejenigen verstehen, welche an den Mysterien theilnehmen, so bezeichnen sie auch einen heiligen

Bund, welcher die Heiligung des Einzelnen zu befördern die Aufgabe hat; daher wurden Unreine und Lasterhafte gar nicht aufgenommen, und diejenigen, welche aufgenommen wurden, mußten sich zuerst einer Reinigung unterwerfen. Sofort sollten die Eingeweihten sich der Wahrheit und der Tugend gänzlich weihen und dadurch der Gottheit dienen, um einen höhern Grad von Heiligkeit zu erreichen; denn Diodor sagt: Die Theilhaber an den Mysterien werden frömmer, gerechter und im Ganzen besser als früher (Diod. V. 48.). Daher rühmen sich auch die Eingeweihten: Uns allein scheint die Sonne gütig an, die wir eingeweiht sind und gegen Einheimische und Fremde aller Art Gerechtigkeit üben (Aristoph. ran.). Die Hauptaufgabe der Mysterien scheint darin bestanden zu haben, das zeitliche Leben des Menschen in steter Verbindung mit dem jenseiten auffassen zu lassen, wodurch jeder Einzelne aufgefordert wurde, sein Leben der Wahrheit und Tugend gemäß einzurichten, weil das jenseitige Leben der Guten Freude und Glückseligkeit ist, während die Bösen dort jegliches Uebel trifft. Demgemäß sagt auch Plato, indem er auch die Eingeweihten für die vorzugsweise Guten hält: Wer ohne die heiligen Weihen der Mysterien im Hades ankommt, muß im Schlamme liegen; der Gereinigte und Geweihte aber, wenn er dorthin gelangt, wird bei den Göttern wohnen (Plat. Phaed.). Der Myrtenkranz, womit bei der eleusinischen Feier der Eingeweihte gekrönt wurde, deutet auf die selige Unsterblichkeit der Guten hin. In den kleinen Mysterien, sagt Clemens von Alexandrien, wird gelehrt und vorbereitet. Die Einzuweihenden wurden zuerst über die Bedeutung der Mysterien, über die Heiligung und Beziehung des Lebens zur jenseitigen Welt, über die Ceremonien und Symbole, durch welche den Eingeweihten die höheren religiösen Erkenntnisse und die Beziehungen des Lebens zum jenseitigen in Erinnerung gebracht und nahe gelegt werden sollen. In den großen Mysterien wird nicht mehr gelehrt und gelernt, sagt derselbe, sondern es werden sowohl die Natur als die Ceremonien geschaut und betrachtet. Es scheint, daß das, was Stobäus von der Einweihung gesagt hat, in den Versammlungen der Eingeweihten durch symbolische Handlungen, Ceremonien und Zeichen dargestellt wurde. Stobäus sagt nämlich (Serm. 119.): „Die Seele empfindet im Tode dasselbe, was derjenige erfährt, welcher in die großen Geheimnisse eingeweihet wird. Wort und Sache kommen hier überein; denn τελευτᾶν heißt sterben, τελεῖσθαι eingeweihet werden. Der erste Auftritt ist

konnten, ebenſo wenig vermochten die Reinigungen mit ihrem Waſſer und Opfer das Leibliche des Menſchen von ſeiner durch die Sünde verdorbenen Natur zu befreien und in Wahrheit zu heiligen. Durch die Opfer konnte nur legale Gerechtigkeit und das objective theokratiſche Verhältniß vermittelt, und durch die Reinigungen nur ein von Gott gewolltes Reinigkeitsverhältniß hergeſtellt werden. Beide Theile waren daher Typen, die auf die volle Erlöſung Chriſti hinweiſen, durch welche die menſchliche Natur nach Leib und Seele wieder hergeſtellt wird, hatten aber an ſich die Bedeutung, daß ſie ein legales Gerechtigkeitsverhältniß zu Jehova vermittelten und auf Chriſti Erlöſung vorbereiteten.

Die leibliche Reinigkeit ſollte den Iſraeliten auffordern, auch in geiſtiger Beziehung rein und heilig zu ſein.

Das Waſſer war auch nach dem Geſetze wie bei allen Völkern Symbol der Reinigung und Heiligung. Es iſt hier nicht nothwendig, daß wir die Fälle beſonders beſchreiben, in welchen ſich der Iſraelite verunreinigt und ſich reinigen und weihen ſoll, ſondern es genügt auf die zweierlei Arten von Verunreinigung hinzuweiſen, welche ſich auf Zeugung und Geburt, und dann auch auf Tod und Verweſung beziehen, alſo auf den Anfang und das Ende des menſchlichen Lebens. Der Anfang und das Ende des menſchlichen Lebens verunreinigen, weil ſie mit der Sünde in einem Zuſammenhang ſtehen. Zeugung und Geburt verunreinigen, weil ſie die Urſache eines neuen ſündhaften Lebens ſind, und Tod und Verweſung machen unrein, weil ſie Strafe der Sünde ſind und alſo mit der Sünde zuſammenhängen. Die in dieſen Beziehungen verordneten Reinigungen waren daher ſehr geeignet, das Bewußtſein der Erbſünde lebhaft zu erhalten. Unter keinem Volke des Alterthums hat ſich auch dieſes Bewußtſein ſo ſtark ausgeſprochen als in dem iſraelitiſchen. Die Fälle, für welche Reinigung verordnet iſt, ſind verzeichnet Lev. 15, 1—14. 18. 16. 17. 19—24. 25—30.; Lev. 12, 1—8.; Num. 19, 11. 16—20.; Lev. 13. und 14. Weil die Verunreinigungen ſich auf Zuſtände des Menſchen beziehen, welche ihren Grund in der Sünde haben, ſchloſſen ſie auch von dem Heiligthum aus, weil nichts Unreines da eingehen durfte, und es wurden die Reinigungen in den Kreis religiöſer Handlungen gezogen.

Das Reinigungsmittel iſt vorzugsweiſe einfaches reines Waſſer. In den Fällen erſter Art genügte es zur Reinigung, wenn der Iſraelite am Ende der Verunreinigungszeit ſich im Waſſer badete, und das

wuſch, was verunreinigt worden iſt. Wenn man ſich aber an einem Leichname verunreinigt hatte, ſo genügte das einfache Waſſer zur Reinigung nicht mehr, ſondern es mußte mit der Aſche von der rothen Kuh, von einem Sündopfer, vermiſcht, gleichſam zur Lauge gemacht werden (Num. 19, 1—11.). Der Todte iſt unrein geworden, und überträgt die Unreinigkeit auf Alle, die in Berührung mit ihm kommen. Dieſe haben gleichſam Theil an ſeiner Verweſung, und müſſen ſich reinigen. Nicht nur, weil die Urſachen der Verunreinigung ſich auf die Sünde beziehen, ſondern weil der Unreine ſich entweder wiſſentlich oder unwiſſentlich in ſeinen Zuſtand geſetzt hat, iſt mit den Reinigungen öfter ein Opfer verbunden. Die Frau, welche geboren hat, ſoll nach den Tagen ihrer Reinigung ein jähriges Lamm zum Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube zum Sündopfer bringen. Die rothe Kuh, mit deren Aſche das Reinigungswaſſer für die durch Todte Verunreinigte vermiſcht werden ſollte, iſt als Sündopfer für alle dieſe Fälle dargebracht worden. Von den Opfern des vom Ausſatz Geneſenden war ſchon die Rede. Wer ſich durch einen Todten verunreinigt hat, hat die lebensvolle Gemeinſchaft mit Jehova abgebrochen und hat ſich außerhalb des Bundes geſtellt, er iſt theokratiſch todt, und verunreinigt als ſolcher das Heiligthum Gottes; will er nun nicht wieder in die Gemeinſchaft mit Jehova treten, ſo bleibt er ferne von ihm, gehört nicht mehr zum Bunde und wird ausgerottet. Gott aber will nicht den Tod des Sünders, des Unreinen, ſondern daß er ſich bekehre, nach ſeiner Vorſchrift ſich reinige und lebe. Wer dieß nicht thut, wenn er unrein iſt, verhöhnt ſein Geſetz, läugnet Gottes Heiligkeit und fällt von dem ewig Lebendigen ab.

Kein Unreiner durfte das Heiligthum betreten, weil er es verunreinigt hätte, weil es aber leicht geſchehen konnte, daß ein Iſraelite im Stande der Unreinigkeit zum Heiligthume kam, oder ein Prieſter und ein Levite in das Heilige trat, ohne daß er es wußte, daß er unrein war, mußte am Verſöhnungstage auch das Heiligthum geſühnt oder gereinigt werden, was dadurch geſchah, daß der Hoheprieſter von dem Blute des Sündopfers vor den Gnadenthron ſprengte und ſodann mit dem Blute der beiden Sündopfer die Hörner des Räucheraltars im Heiligthume und die des Brandopferaltars im Vorhofe beſprengte.

Weil die Prieſter als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen beſtellt wurden, ſollten ſie auch einen höhern Grad von Reinigkeit und

Heiligkeit und eine höhere Würde als der gemeine Israelite beſitzen; zu dieſem Zwecke wurde auch ihre Weihe angeordnet. Dieſe Weihe beginnt auch damit, daß ſie durch Waſſer gereinigt werden ſollen. Dieſelben werden dadurch Gott zum Eigenthum hingegeben, auf daß ſie ſich ſeinem Dienſte im Heiligthum ausſchließlich widmen. Denn es heißt im Geſetze von den Leviten: Und alſo ſollſt du ſie reinigen und heiligen zum Opfer des Herrn; denn als Gabe ſind ſie mir gegeben von den Söhnen Israels; für jede Erſtgeburt, die den Mutterleib öffnet in Israel, habe ich ſie genommen (Num. 5, 5—17.). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Prieſter durch ihre Weihe eine hohe Würde erlangten, indem ſie heilig waren und ſich Gott nahen durften. Ihre Auszeichnung und ihre Bedeutung wurde auch durch die beſondere Kleidung und die Farbe derſelben ausgedrückt und ihre ſymboliſche Bedeutung erhöhet. Dieſe Kleidung wurde den Prieſtern angelegt, ehe ſie geſalbt wurden. Das Oel, womit die Prieſter geſalbt wurden, war aber nicht ein einfaches Olivenöl, ſondern es war ein mit wohlriechenden Subſtanzen vermiſchtes Oel. Dieſes Salböl bezeichnete auf eine ſchöne ſymboliſche Weiſe das Weſen und die Bedeutung des Prieſteramtes (S. meine Symb. des moſ. u. chriſtl. Cult. I. S. 49.). Das Oel iſt ein Symbol der Heiligkeit des göttlichen Geiſtes, daher hat das Salben mit Oel die Bedeutung, den Geiſt der Heiligkeit, Licht und Leben, den Menſchen mitzutheilen. Darum wird auch das Salböl heiliges Oel oder Salböl der Heiligkeit genannt, und das Salben mit Oel ſehr häufig als Heiligung bezeichnet (Lev. 8, 10. 12.; Exod. 30, 26—29. 29, 36. 40, 9.). „Mit dem Salböl durfte keines Menſchen Fleiſch geſalbt werden, denn es iſt heilig, und heilig ſoll es auch ſein, und wer einem Fremden davon gibt, der ſoll ausgerottet werden.“

Mit dieſem Salböl ſollen nicht nur die Prieſter, ſondern auch das Bundeszelt, und die Lade des Zeugniſſes, und der Tiſch mit ſeinen Gefäßen, der Leuchter und ſein Zugehör, und der Räucheraltar und der Brandopferaltar, und alles Geräthe, das zu ihrem Dienſte gehört, geſalbt werden. Es ſoll alles dieſes geheiligt werden, auf daß es hochheilig ſei, und wer es berührt, ſoll heilig oder geweihet ſein. Durch dieſe Salbung wurde eine Sache dem profanen Gebrauche entzogen, Gott und ſeinem Dienſte beſtimmt (Exod. 30, 23—34.).

Die Heiligung der Prieſter durch die Weihe ſollte noch insbeſondere durch die damit verbundenen Opfer, durch ein Sündopfer, ein Brand-

opfer und ein Weiheopfer bewirkt werden. Weil die Prieſter ſich Gott weiheten, wurde mit dem Blute des letzten Opferthieres das rechte Ohr, die rechte Hand und der rechte Fuß beſtrichen, um anzudeuten, daß ſie nun beſonders auf Gott hören, ſeinen Dienſt fleißig verſehen und nach Vorſchrift in der Wohnung aus- und eingehen ſollen. Das Salböl wurde ſofort mit dem Blute des Weiheopfers vermiſcht und damit die Kleidung des Prieſters geſalbt, wodurch die prieſterliche Würde mit der Heiligkeit der Perſon in der engſten Verbindung dargeſtellt wird.

Durch die Weihe wird die Sache und die Perſon gleichſam eine andere, und erhält eben dadurch einen ſymboliſchen Charakter. Sie werden inſofern eine andere, daß ſie nicht mehr zum Gebrauche im gewöhnlichen Leben verwendet, und in einen höhern Stand erhoben werden, nicht mehr profan, ſondern heilig ſind. Die ſymboliſchen Handlungen, durch welche die Weihe geſchieht, erhöhen noch die ſymboliſche Bedeutung der Sachen und Perſonen.

Während die Weihen des Heidenthums Verſuche des ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen waren, ſich aus dem Zuſtand der Erniederung in der Sünde zu einem höhern geiſtigen Leben zu erheben, und dieſelben in dem Judenthume nur legale und formale Gerechtigkeit vermittelten, iſt das, was die heidniſchen Weihen anſtrebten und die moſaiſchen vorbedeuteten, in den Weihen der chriſtlichen Kirche Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Die chriſtliche Kirche iſt auf die Verdienſte Chriſti gegründet und hat die Aufgabe, ſein Erlöſungswerk von den Uebeln der Sünde an allen Völkern fortzuſetzen und zu vollziehen. Chriſtus wurde dadurch, daß Gott ihn, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir würden Gerechtigkeit vor Gott in ihm (2. Cor. 5, 21.), der Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen, und hat jedem Menſchen die Möglichkeit gegeben, von der Sünde gereiniget, geheiligt und mit Gott vereinigt, gerechtfertigt zu werden. Der Zweck aller Religionen, des Heidenthums und Judenthums, wurde durch das Opfer Chriſti erreicht, daher ſagt der Apoſtel, daß er ſich in nichts Anderem rühme als in dem Kreuze Chriſti. Wer an Chriſtus glaubt und ihm nachfolgen will, findet Gnade bei Gott, Vergebung der Sünden, Heiligung des Lebens und eine ſelige Unſterblichkeit, wenn er ſeinerſeits das thut, was hiezu erfordert wird, und ſich der Mittel bedient, die Chriſtus hiefür angeordnet hat. Der höchſte Zweck der Perſonenweihungen, welchen das Alterthum angeſtrebt hat, wird durch den

Empfang der heiligen Sakramente erreicht. Wenn die Weihungen des Alterthums Reinigung, Hingabe an Gott und eine höhere Würde beabsichtigten, so geschieht dieß in Wahrheit und Wirklichkeit durch den Empfang der heiligen Sakramente. Durch die heiligen Sakramente wird dem Menschen, welcher an Christus glaubt, die heiligmachende Gnade, die Gnade der Rechtfertigung ertheilt. Durch die Taufe z. B. wird der Gläubige der Verdienste Christi theilhaftig, es wird alle Sünde in ihm getilgt, er wird geheiligt und in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes aufgenommen und von Gott an Kindesstatt angenommen. Der Täufling widersagt dem Satan und all seinen Werken, und gibt sich Christus und dadurch Gott zu eigen. Der heilige Geist erweckt in ihm ein neues, höheres und gottgefälliges Leben, denn er ertheilt ihm die Gaben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung; daher sagt Christus: Wenn Jemand nicht wieder geboren wird aus dem Wasser und heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen (Joh. 3, 5.). Durch den Empfang der heiligen Sakramente wird der Mensch entweder eine neue Creatur in Christo, oder wird als solche erhalten und befördert. Einige Sakramente verleihen wirklich die heiligmachende Gnade, während andere dieselbe vermehren im Allgemeinen oder für besondere Lebensverhältnisse. Die neue Schöpfung der Menschheit beruhet auf dem Opfertode Christi, und setzt sich durch die heiligen Sakramente fort bis an das Ende der Welt. Das Höchste, was der Mensch in der alten Welt zu erreichen strebte, erreicht er im Christenthum insbesondere durch den Empfang des heiligen Altarssakramentes, nämlich nicht nur Reinigung und Heiligung, sondern die innigste Lebensgemeinschaft mit der Gottheit. Die Vereinigung, welche der Mensch hier mit Gott eingeht, ist nicht nur eine moralische, sondern eine reale. Der Mensch wird durch die Taufe an Leib und Seele geheiligt, daher sagt der Apostel: Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch wohnt, und daß ihr nicht euch selbst gehöret (1. Cor. 6, 19.). Wenn er sich nun mit Christus im Sakramente des Altars auf reale Weise vereinigt, sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, so kann er mit dem Apostel sagen: Nicht ich, sondern Christus lebt in mir; Christus hat in mir Gestalt gewonnen, und damit ist der Zweck aller Religion erreicht, und der Christ ist ein Symbol des menschlichen Lebens Christi geworden.

Die heiligen Sakramente werden nicht nur unter symbolischen

Zeichen und Handlungen ertheilt, ſondern ſind ſelbſt Symbole, weil durch ſie die höchſten religiöſen Ideen vollzogen werden, die Reinigung und Heiligung, die Hingabe und Vereinigung mit Gott, die Erlangung eines höhern und beſeligenden Lebens.

Außer den heiligen Sakramenten finden in der Kirche viele Benediktionen, Weihungen und Conſekrationen ſtatt, deren wir hier auch gedenken müſſen, weil ſie einen ſymboliſchen Charakter haben, oder weil durch ſie auch religiöſe Ideen realiſirt werden. Dieſe beziehen ſich auf Naturgegenſtände, auf Werke des Menſchen und Perſonen. Die Idee, die denſelben im Allgemeinen zu Grunde liegt, iſt die, daß der Menſch dieſelben ſo gebrauche, anwende und ſo handle, wie es Gottes Schöpfergedanken und Willen gemäß iſt. Dieſe Benediktionen und Weihungen haben ihre Wurzel in dem Erlöſungswerke Chriſti, und leiten dieſes auf die Peripherie des menſchlichen Lebens hinaus, während die heiligen Sakramente daſſelbe in dem Menſchen ſelbſt verwirklichen. Da der Kirche die Verdienſte Jeſu anvertraut ſind, ſie der Leib Chriſti iſt, und Chriſtus ihr ſelbſt Beiſpiele von Segnungen und Beſchwörungen gegeben hat, hat ſie verſchiedene Benediktionen und Weihungen eingeführt, welche alle nur den Zweck haben, die empfangene Heiligung des Lebens nach allen Seiten hin zu erhalten und zu befördern. Wie die Sünde Leib und Seele verderbt, entheiligt und entwürdigt hat, ſo umfaßt die Erlöſung den ganzen Menſchen nach allen ſeinen Beziehungen. Durch die Anrufung des Namen Gottes und Jeſu, durch das Kreuzeszeichen und das Gebet der Kirche erhält eine Sache oder eine Perſon eine reinigende, heiligende und erhebende Kraft und Wirkſamkeit, die entweder bleibend oder vorübergehend iſt.

Durch die Sünde hat der Menſch ſeine Herrſchaft im Namen Gottes über die Natur verloren und ſich in ein von Gott nicht gewolltes Verhältniß geſetzt, indem er die Natur als Werkzeug der Sünde mißbrauchte. Weil der Menſch die Herrſchaft über die Natur verlor, bemächtigte ſich derſelben der böſe Geiſt, und gebraucht ſie als Mittel, um zur Sünde zu verleiten und den Menſchen an Leib und Seele zu verderben. Die Bereitung des Weihwaſſers, was bei allen Benediktionen angewendet wird, beginnt daher mit dem Exorcismus des Salzes und Waſſers, womit nicht nur geſagt wird, daß dieſe Naturſubſtanzen dem Einfluſſe der Dämonen entzogen ſeien, ſondern auch die Kraft haben, die ſchädlichen Einflüſſe derſelben an allen Orten zu verhindern,

wohin sie gebracht werden, und daß sie den Gläubigen zur Gesundheit der Seele und des Leibes gereichen. Wenn Eßwaaren gesegnet werden, so vermitteln diese dem Menschen die wirkliche Gnade, die Natur in ihrem Verhältniß zu Gott aufzufassen, die Liebe und Güte Gottes in denselben zu erkennen, sie nach dem göttlichen Willen zu gebrauchen und Gott dafür zu danken; denn der Apostel sagt: Was Gott erschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung genossen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und das Gebet (1. Tim. 4, 4. 5.). Wird eine Wohnung oder ein menschliches Werkzeug benedicirt, so soll dadurch die wirkliche Gnade vermittelt werden, dieselben in christlichem Sinne dazu zu gebrauchen, wozu sie bestimmt sind. Wird z. B. eine Wohnung benedicirt, so wird Gott angefleht, er möge aus derselben um der Verdienste der Heiligen willen die Dämonen vertreiben und den Engel des Friedens in dieselbe senden, damit die Bewohner derselben ein ruhiges, frommes, gottgefälliges Leben führen.

Andere Benediktionen beziehen sich auf menschliche Werke, welche bei der Feier des Gottesdienstes, bei Spendung der heiligen Sakramente u. s. w. gebraucht werden. Es werden benedicirt oder auch consekrirt Kirchen, Altäre, Gottesäcker, Glocken, Kelche, Patenen, alle Geräthschaften und Gewänder, welche in der Kirche zum Gebrauche kommen.

Durch die Benediktion oder Consekration wird eine Sache dem profanen Gebrauche entzogen und durch ihre ausschließliche Bestimmung Gott zum Eigenthum gegeben. Indem die Sache von dem gewöhnlichen Gebrauch ausgenommen und zum Gottesdienste geweihet wird, ist sie keine irdische mehr, sondern eine heilige, res sacra. Die so benedikirten oder consekrirten Sachen erhalten insofern einen Charakter indelebilis, als sie nicht mehr zu profanem Gebrauche verwendet werden dürfen, sondern, wenn sie abgenützt sind, verbrannt werden sollen. Weil diese Sachen eigentlich Gott geweihet werden, wird Gott in den Benediktionen gebeten, insofern sie für ihren Zweck geeignet sind, er möge sie weihen und heiligen, sie annehmen. Die Benediktionen enthalten auch die Bitte, weil die Sache Gott geweihet bleibt, er möge den Gebrauchenden die Gnade verleihen, dieselben recht, d. h. zu dem Zweck zu gebrauchen, zu welchem sie bestimmt sind, oder Gott möge denselben hiezu seine Hilfe verleihen. Indem diese Sachen zur Feier des heiligen Meßopfers, des Gottesdienstes und zur Spendung der heiligen Sakra-

mente dienen ſollen, werden ſie durch ihre Weihe in Verbindung mit dem Heiligſten gebracht, und es wird daher auch durch die Benediktion oder Conſekration die wirkſame Kraft ertheilt, daß ſie zur Heiligung des Menſchen beitragen, indem ſie die Ehrfurcht, Andacht und heiliges Verlangen erwecken und zum würdigen Empfang der heiligen Sakramente diſponiren.

Es wurden von jeher nicht nur Sachen, ſondern auch Perſonen geweihet. Die Perſonenweihe hat im Heidenthum und Judenthum den Zweck gehabt, die Menſchen zu reinigen und zu heiligen, ſie mit der Gottheit in eine engere Verbindung zu bringen und ein höheres Leben zu vermitteln. Dieſer Zweck wird in dem Chriſtenthum, vermittelſt der heiligen Sakramente erreicht; es iſt daher die Frage: Was bezweckt die chriſtliche Perſonenweihe? Unter den Perſonen, die geweihet werden, unterſcheiden wir ſolche, welche nur zu einem beſondern Geſchäft, Amt oder Stand geweihet werden, von denjenigen, welche ſich mit Leib und Seele, mit ihrem Thun und Laſſen Gott ſelbſt weihen, und deßwegen Gott geweihte Perſonen genannt werden. Der Zweck dieſer Perſonenweihe im Allgemeinen iſt, daß ſie durch das Gebet der Kirche unter den beſondern Schutz Gottes geſtellt werden mit der Bitte, Gott möge ihnen die Gnade verleihen, daß ſie ihr Geſchäft, ihr Amt oder ihren Stand in gottgefälliger Weiſe glücklich vollenden, verwalten oder halten, wie z. B. Wallfahrer, Könige. Dagegen gibt es Perſonen, die ſich gleichſam ſelbſt entäußern, und nicht nur ihre Seele, ſondern auch ihren Leib, ihre Arbeit, ihr Thun und Laſſen Gott weihen, die ſich alſo auf dieſe Weiſe mit Gott auf das innigſte verbinden und ihm dienen wollen. Dieſe werden geweihet, indem ſie ganz und gar Gott gewidmet und unter ſeinen beſondern Schutz geſtellt werden, und indem durch die Benediktion die innere Heiligung auf die äußern Lebensverhältniſſe ausgedehnt wird, wird die Perſon nicht nur eine gottgeweihte, ſondern auch eine geheiligte, wie dieß durch die Conſekration der Jungfrauen geſchieht. Iſt eine Perſon ſchon eine geheiligte, ſo wird ſie hinſichtlich ihres Amtes und ihrer Würde dem beſondern Schutz Gottes empfohlen, und ihr wirkliche Gnaden vermittelt, wie dieß der Fall iſt bei der Conſekration der Aebte und Biſchöfe.

Die Benediktionen, Weihen und Conſekrationen ſind ſymboliſche Handlungen, welche öfter mit ſymboliſchen Dingen in Verbindung gebracht werden, weil ſie die Heiligung des Menſchen in ſeinen äußern

Lebensbeziehungen vermitteln, und darum auch häufig Sakramentalien genannt werden. Wie die Sakramente die innere Heiligung des Menſchen bewirken, ſo können die Sakramentalien die äußern Verhältniſſe des Chriſten heiligen oder zur Heiligung des Lebens diſponiren. Da die Benediktionen äußere Handlung ſind, welche nach Quarti und ſeinen Nachfolgern Nachlaſſung läßlicher Sünden bewirken, aktuelle Gnaden verleihen, Strafen nachlaſſen, Dämonen vertreiben, Geſundheit und heilſame Güter verleihen, ſo kann ihr ſymboliſcher Charakter nicht in Zweifel gezogen werden (S. Probſt, kirchl. Benedikt. S. 58.).

Durch die chriſtliche Religion wird das in Wirklichkeit erreicht, was die alte Welt mit ihrem Cultus angeſtrebt hat, die innere und äußere Heiligung des Menſchen, Vereinigung mit Gott und ein höherer Lebenszuſtand. Der chriſtliche Cultus iſt das Mittel zur Vollziehung des wahren und vollkommenen religiöſen Lebens, oder eine neue Creatur in Chriſto zu werden und in ſeine urſprüngliche Idee zurückzukehren. Während im Alterthum nur die Iſraeliten zum Volke Gottes geweihet wurden, werden durch den chriſtlichen Cultus alle Völker der Erde ein Volk Gottes; denn Petrus ſchreibt an die Chriſten: „Die ihr vordem ein Nichtvolk waret, ſeid nun Volk Gottes, die ihr Nichtbegnadigte waret, ſeid nun Begnadigte. Ihr ſeid ein auserwähltes Geſchlecht, ein königliches Prieſterthum, ein heiliges Volk, ein erworbenes Volk“ (1. Petr. 2, 10. 9.).

## §. 12.

## Die religiöſe Lehre.

Wie das Prieſterthum im Allgemeinen dazu beſtimmt iſt, Mittler zwiſchen der Gottheit und den Menſchen zu ſein zum Zwecke der Verſöhnung und Einigung dieſer mit der Gottheit und ihrer Heiligung und Erhebung in einen höhern Lebenszuſtand, ſo ſtand ihm auch immer das Lehramt zu, d. h. Kenntniſſe von dem Göttlichen und Menſchlichen zu verbreiten. Das Lehramt iſt daher ein Theil der Cultusbeſtimmungen. Die religiöſe Lehre hat in allen Religionen einen ſymboliſchen Charakter, weil ſie ein Licht iſt für Alle, die in geiſtiger Finſterniß ſitzen. Die Menſchen wandelten vor der Sünde in dem wunderbaren Lichte Gottes. So lange ſie ein der göttlichen Idee von ihrem Weſen entſprechendes Leben führten, erkannten ſie Gott und Alles in dem göttlichen Gedanken

und Willen von den Dingen. Ihre Erkenntniſſe waren wahre Erkenntniſſe, weil ſie an dem göttlichen Wiſſen theilnahmen, und ihr Wille ein heiliger, weil ſie nur die erkannte Wahrheit wollten und vollzogen. Durch die Sünde iſt das geiſtige Weſen des Menſchen nicht zerſtört, ſondern verkehrt und geſchwächt worden, denn die Sünde iſt nicht nur Abfall von Gott und der ewigen Idee des Menſchen, ſondern auch ein Abfall von der Vernunft und ihrer Beſtimmung. Weil die Sünde Sünden erzeugt, entfernte ſich der Menſch immer mehr von Gott, verlor immer mehr die Idee Gottes und die Idee ſeines Seins und Lebens und ſeiner Beſtimmung, bis er in Finſterniß und Todesſchatten ſaß. Dazu kam, daß die Uroffenbarungen Gottes immer mehr ſich verdunkelten, indem ihre Wahrheit nicht mehr richtig erkannt wurde. Daher ſagt Staudenmaier: Wie die Finſterniß Abweſenheit und Negation des Lichtes iſt, ſo iſt auch die Sünde Abweſenheit und Negation Gottes und alles Göttlichen, damit aber auch Abweſenheit und Negation der in der Welt ſeienden und wirkenden göttlichen Ideen. Der Zuſtand, der durch dieſe Abweſenheit und Negation, mit welch letzterer der thatſächliche Widerſpruch gegen Gott und die göttlichen Ideen ſich verbindet, gebildet wird, iſt der Zuſtand des Heidenthums, das ſelbſt wieder Symbol der von Gott abgefallenen Welt iſt, über welche die Finſterniß Macht gewonnen (Dogm. 2. Theil, Lehre von der Sünde S. 120.).

Weil der Geiſt des Menſchen auch in der Sünde ein Ebenbild Gottes bleibt, eine unzerſtörbare Einheit von Intelligenz und Freiheit, ſo hat er auch das unaustilgbare Bedürfniß und Verlangen in ſich, die Wahrheit zu erkennen und durch ein der erkannten Wahrheit entſprechendes Leben ſich wieder mit der Gottheit zu vereinigen. Der Wiſſensdurſt oder die wahre Wißbegierde iſt in der religiöſen Natur des Menſchen begründet. Der Pſalmiſt ſpricht eine allgemein giltige Wahrheit aus mit den Worten: Meine Seele dürſtet nach Gott, nach dem lebendigen. Meine Seele dürſtet nach dir wie dürres Land (Pſ. 143, 6.). Wenn alle Religion die Vereinigung mit Gott zum Endziele hat, ſo ſchließt ſie nothwendig auch die Erkenntniß des Göttlichen und der göttlichen Dinge ein.

Weil die Sünde etwas Vernunftwidriges iſt und die Vernunft gefangen hält, daß ſie die Wahrheit nicht erkenne, ſehnt ſich die menſchliche Natur nothwendig nach Licht oder Aufklärung über göttliche und menſchliche Dinge. Wie im Heidenthum der Menſch ſein urſprüng-

liches Verhältniß zu Gott durch Gebet und Opfer wieder herzustellen ſuchte, ſo machte er auch Verſuche, die verlorene Erkenntniß der Wahrheit wieder zu erlangen — dieſe Verſuche zeigen ſich insbeſondere in dem Orakelweſen der heidniſchen Welt. Man hat keinen richtigen und vollſtändigen Begriff von dem Orakelweſen des Heidenthums, wenn man es nur als Wahr- und Weiſſagung auffaßt. Wenn wir die Fälle in Betracht ziehen, in welchen man ſich an das Orakel wendete, ſo finden wir, daß man ſich in verſchiedenen Angelegenheiten von dem Orakel Belehrung und Aufklärung verlangte, in welchen der Menſch ſeinem eigenen Wiſſen nicht traute, ſeine Zweifel nicht löſen konnte, wo ſein Gewiſſen ihn beunruhigte, Streitigkeiten nicht ſelbſt zu entſcheiden wußte, gerne den Erfolg eines Unternehmens erfahren hätte u. ſ. w. Wir finden, daß man ſich in häuslichen und öffentlichen Angelegenheiten an das Orakel wendete, daß man Krieg oder Friede von dem Ausſpruche deſſelben abhängig machte, die Geſetze der Sanction deſſelben unterſtellte. Man kann ſofort auch nicht in Abrede ſtellen, daß man durch das Befragen des Orakels auch die Zukunft zu erforſchen ſuchte. Nachdem die Vernunft des Menſchen durch die Sünde geſchwächt worden, die Uroffenbarungen verloren gegangen waren, kann man ſich leicht erklären, daß die Menſchen in ihrem Wiſſen in allen Beziehungen ſo unſicher und unklar wurden, daß ſie vielfachen Irrthümern, Täuſchungen und Zweifeln preisgegeben waren, und darum ein ſehnliches Verlangen in ſich fühlten, aus dieſem Zuſtande befreit und zur wahren Erkenntniß der menſchlichen Dinge und Verhältniſſe erhoben zu werden. Durch die Orakel wollten die Heiden den Willen der Gottheit in Betreff ihres Lebens und Strebens und ihrer Zukunft erforſchen, weil ſie wohl erkannten, daß nur das, was Gott will, wahr, gut und recht iſt. Der menſchliche Geiſt ſehnt ſich wie nach innerem Frieden ſo auch nach Licht vermöge ſeiner unveräußerlichen Natur, weil Licht und Friede die eigentlichen Lebenselemente deſſelben ſind. Daher ſagt Stiefelhagen ganz richtig: „Das Orakelweſen iſt dieſelbe Ausſprache des Erlöſungsbedürfniſſes des Menſchen hinſichtlich der verdunkelten und geſchwächten Erkenntniß, wie das Sühnopfer hinſichtlich deſſen ſittlicher Verſchuldung, und inſofern das Erlöſungsbedürfniß nur als Folge einer vorhergehenden Sündenthat gedacht werden kann, liegt auch in dem Orakel das gleiche allgemeine geſchichtliche Zeugniß für den ehemaligen Abfall unſerer Stammeltern von Gott“ (Theol. d. Heidenth. S. 134.).

Die Heiden glaubten aus verſchiedenen Erſcheinungen am Himmel und auf Erden auf den Willen der Götter hinſichtlich ihres zeitlichen Lebens und ihrer Zukunft ſchließen zu dürfen. Sie glaubten, daß einzelne Menſchen beſonders geeignet ſeien, ſei es im Zuſtande des Wachens, des Traumes oder der Verzückung, die Stimme, den Willen der Gottheit zu vernehmen und dieſen andern zu offenbaren. Die Gottheit offenbarte ſich aber vorzugsweiſe gerne an heiligen Stätten und durch die Prieſter dieſer, oder gibt auf die Fragen ſelbſt Antwort. Dieſe vermittelnden Perſonen hatten entweder die Fragenden nur anzuleiten, wie ſie mit der Gottheit in den innigen geiſtigen Verkehr treten und die gewünſchte Antwort erhalten könnten, oder ſie waren förmliche Organe der Gottheit, ſo daß dieſe durch ſie ihren Willen den Frageſtellern kundthat. Von erſter Art war das Orakel des Trophonios in Griechenland, von letzter das bekannte zu Delphi. Ferner glaubten auch die Heiden, den Willen der Götter hinſichtlich ihrer zeitlichen Verhältniſſe aus beſondern auffallenden und ungewöhnlichen Erſcheinungen und Begebenheiten zu entnehmen. Man glaubte nämlich aus dem Flug, dem Sitzen, Geſchrei, Freſſen u. ſ. w. der Vögel auf denſelben ſchließen zu dürfen. Erſcheinungen am Himmel und auf Erden, wie Blitze, Finſterniſſe, Meteore u. ſ. w. Erdbeben, Blutregen, Mißgeburten, Nieſen, Fallen u. ſ. w. hielt man für gewiſſe Vorbedeutungen. Aus den Eingeweiden der Opferthiere und aus dem Verlauf der Opferhandlung glaubte man ebenfalls auf das Verhältniß der Gottheit zu den Menſchen ſchließen zu dürfen. Weil das heidniſche Prieſterthum keine poſitive Offenbarung hatte und kannte, konnte es auch das Lehramt für ſich nicht in ausſchließlichen Anſpruch nehmen, und es läßt ſich daher auch leicht erklären, daß der Betrieb des Orakelweſens ſich vom Prieſterthum trennte. Daher ſtimmen wir Döllinger bei, der in Betreff der Griechen ſagt: „Da die Griechen keine heiligen Geſetzbücher, keine mit Lehrautorität bekleidete Prieſterſchaft hatten, ſo mußte das Delphiſche Orakel die Stelle einer oberſten religiöſen Behörde vertreten, deren Entſcheidungen und Anordnungen dann auch, als unmittelbar von der Gottheit eingegeben, für untrüglich galten“ (Heidenth. S. 188.).

In Betreff der Weiſſagungen, der Offenbarung der Zukunft, können wir auch einräumen, daß im Heidenthum natürliche Verzückungen ſtattfanden, weil die Menſchheit überhaupt derſelben fähig iſt, allein wir können nicht annehmen, daß die Ausſagen der Verzückten aus einer

Erhebung über Raum und Zeit und aus einem Ueberſchreiten des Kreiſes der gewöhnlichen Beziehungen und Anſchauungen entſpringen. Die Erweiterung der Erkenntnißkraft der natürlich Verzückten, ſagt Stiefelhagen, iſt nur mit dem Inſtinkt der Thiere zu vergleichen, der ſie manches finden, thun und vorausſehen läßt, was der menſchlichen Berechnung als dunkles Räthſel erſcheint. Sie finden die paſſenden Heilkräuter für eine Wunde, künden den Wechſel der Temperatur voraus u. dgl. So iſt auch den Verzückten in Folge ihres Zuſtandes manches möglich, ja natürlich, was dem gewöhnlichen Menſchen durchaus verborgen bleibt, insbeſondere bei Krankheiten Angabe der wirkſamen Heilmittel, Ankündigung des Tages ihrer Geneſung, Erkenntniß des Seelenzuſtandes derjenigen Perſonen, mit welchen ſie in Rapport geſetzt ſind u. dgl. Daher mag die natürliche Verzückung allerdings für die heidniſche Weiſſagung in einem gewiſſen Grade ebenfalls einen wahrhaften Erfolg und wirklichen Grund ihres Beſtehens gewährt haben. Doch kann dieſer Grund begreiflicher Weiſe keine große Ausdehnung erreicht haben (Theol. d. Heidenth. S. 146.).

Weil die Heiden in Folge der Sünde immer mehr in den Zuſtand der Finſterniß und des Todesſchattens geriethen und dieſer der Natur des Geiſtes widerſpricht, ſo mußten ſie auch immer lebhafter ihre Erlöſungs- und Heilsbedürftigkeit fühlen und erkennen und ſich nach Licht und Friede ſehnen. Weil die Sünde ſo traurige Folgen hatte, ſo können wir uns wohl erklären, daß die Verheißung Gottes, der gefallenen Menſchheit einen Erlöſer zu ſenden, nie ganz in Vergeſſenheit gerathen iſt, wenn ſie auch noch ſo ſehr dem Grade der geiſtigen Bildung der Völker, dem Bewußtſein der Bedürfniſſe und den beſondern Hoffnungen accommodirt wurde.

Wenn nun durch das Orakelweſen der Wille der Götter vermittelt und der Menſch des Wiſſens der Gottheit theilhaftig werden ſollte, ſo leuchtet wohl ein, daß daſſelbe einen ſymboliſchen Charakter hatte. Wie das Ganze ſymboliſcher Natur war, ſo waren es auch die einzelnen Dinge, von welchen man glaubte, daß ſie Verkündiger eines göttlichen Willens ſeien.

Das Judenthum bedurfte dieſes Orakelweſens nicht mehr, weil der lebendige Gott ſeinen Willen dem Volke Iſrael durch eine klare und beſtimmte Offenbarung (das Geſetz) kund gethan hat, weßwegen es auch verpönt war. Der Iſraelite kannte den Willen Gottes und konnte nach

dem ihm gegebenen Gesetze sein äußeres und inneres Leben so einrichten, daß es ein gerechtes und Gott gefälliges war. Weil aber seine Religion nur eine Vorbereitung auf die vollkommene Heiligung des Menschen war, mußte sein Blick stets in die ferne Zukunft gerichtet und seine Sehnsucht nach dem wahren Heil (dem Messias) belebt werden. Zu diesem Zwecke hat Gott unter diesem Volke die Propheten berufen und begeistert. Die Priester hatten zwar auch die Aufgabe neben der Darbringung der Opfer, das Gesetz zu erklären und darin zu unterrichten, allein dieses geschah mehr in formeller und ritueller als in ethischer Beziehung. Um das theokratische Volk auch in sittlicher Beziehung zu belehren, sein Glück und sein Heil von seinem sittlichen Verhalten abhängig erkennen zu lassen, in seinem gesetzten Verhältniß zu Jehova zu erhalten und seiner großen Zukunft entgegenzuführen, hat Gott von Zeit zu Zeit Männer berufen und inspirirt, die wir Propheten nennen. Diese Männer waren die bevorzugten Organe Gottes, durch welche er seine Offenbarungen an das Volk Israel fortsetzte, sie waren gleichsam der Mund, durch welchen Gott zu seinem Volke wiederholt redete. Die Propheten waren aber nicht bewußtlose Werkzeuge, denn sie wurden selbst in die Geheimnisse Gottes eingeweihet. Die Propheten richteten im Auftrage Gottes zuerst ihren Blick auf die Gegenwart und von da in die Zukunft. Ihre erste Aufgabe war es daher, dem Volke Israels zum Bewußtsein zu bringen, ob und inwiefern das sittliche und theokratische Leben den Geboten Gottes entspreche oder nicht. Weil von dem Verhalten des Volkes gegen Jehova und sein Gesetz entweder Lohn oder Strafe, Glück oder Unglück, Heil oder Verderben abhängig gemacht wurden, stellten die Propheten dem Volke je nach seiner sittlichen Beschaffenheit Dieses oder Jenes in der nahen Zukunft vor Augen. Die Propheten, namentlich Isaias und Jeremias stellten das Schicksal des Volkes immer als eine Belohnung oder als eine Strafe Gottes dar. Dieselben hatten daher besonders das sittliche politische Leben des Volkes zu überwachen und im rechten Geleise zu erhalten, damit der höchste und letzte Zweck der Theokratie erreicht werde. Weil die Priesterschaft vorzugsweise das religiöse Verhältniß des Volkes zu Jehova zu vermitteln hatte, war das Prophetenthum darauf angewiesen, das sittliche und politische Leben und Treiben des Volkes in's Auge zu fassen, dieses zu pflegen und zu erhalten, damit der Wille Gottes vollzogen werde, und darum war es auch keine zufällige, sondern in dem Plane Gottes

gelegene Erſcheinung. Das alte Teſtament war nur der Schatten der zukünftigen Güter, und nur ein Typus des neuen, wenn es auch als Vorbereitung einen Werth an ſich hatte; darum weiſet es durch alle ſeine Geſetze und Einrichtungen auf das neue, als ſeine Erfüllung und Vollendung, hin. Die Propheten waren daher von Gott berufen und inſpirirt, die Erfüllung ſeiner Verheißung, der Menſchheit einen Erlöſer zu ſenden, in bildlicher Redeweiſe in der Zukunft in Ausſicht zu ſtellen, welche die alte Theokratie in eine höhere und vollkommenere verwandeln und das Heil der Völker ſein werde. Die Propheten ſtanden darum, weil ſie als von Gott geſendete und erleuchtete Männer angeſehen wurden, die zuweilen ihre Sendung durch Wunder beſtätigten, in hohem Anſehen, und es wurden ihre Reden als Ausſprüche Gottes hingenommen.

Wie das Prophetenthum deßwegen einen ſymboliſchen Charakter hatte, weil es göttliche Gedanken, Abſichten und Geheimniſſe der menſchlichen Erkenntniß vermittelte, ſo hatte auch ihre Sprache in dem alten Teſtamente eine vorherrſchend ſymboliſche Farbe. Es iſt nicht nöthig, daß wir hier näher darauf eingehen, weil dieß wohl von Niemand beſtritten werden wird. Die Propheten vertraten das heidniſche Orakel im alten Bunde, indem ſie die Ausſprüche des wahren lebendigen Gottes verkündigten.

Der höchſte und letzte Prophet in der Welt iſt Chriſtus, den Gott in die Welt geſendet hat, um die ſchlechthin göttliche, darum abſolute Wahrheit, zu verkündigen, und ſeine Sendung und die Wahrheit durch Wunder und Weiſſagung zu beſtätigen. Nachdem nun die göttliche Wahrheit der Welt verkündigt worden iſt, bedarf ſie keines Propheten mehr im Sinne des alten Bundes, da in Chriſtus alle Verheißungen der Propheten erfüllt ſind. Im Beſitz der abſoluten Wahrheit bedarf der Chriſt keines Orakels und keines Propheten mehr. Während die Heiden den Willen der Götter durch das Orakelweſen zu erforſchen ſuchten, hat Gott ſeinem erwählten Volke in beſondern Fällen ſeinen Willen durch die Propheten kundgethan, und hat zuletzt durch den Sohn zu uns geredet, denn dieſer ſprach: Meine Lehre iſt nicht mein, ſondern deſſen, der mich geſandt hat (Hebr. 1, 2.; Joh. 7, 16.). Die chriſtliche Lehre iſt der Abſchluß der göttlichen Offenbarungen, weil ſie Alles enthält, was der menſchliche Geiſt zu wiſſen verlangt, und denſelben, wenn er glaubt, von Irrthum, Unwiſſenheit und Zweifeln in göttlich-menſch-

lichen Dingen befreit. Die Lehre Jesu ist daher eines der Mittel, durch welche der Mensch seine ewige Bestimmung zu erreichen vermag, denn er sagt ja selbst: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum (Joh. 17, 3.).

Die christliche Lehre hat einen symbolischen Charakter, denn sie ist das kräftigste Mittel, Licht im Geiste des Menschen, in den die Sünde Finsterniß gesetzt hat, zu erwecken. Die christliche Lehre vermittelt der menschlichen Erkenntniß die höchsten und erhabensten Ideen; sie vermittelt derselben nicht nur die höchste Idee der Gottheit, sondern sie führt sie auch ein zur Erkenntniß der göttlichen Gedanken, der ewigen Ideen Gottes, welche der Welt und allen Dingen derselben zu Grund liegen, und deren Wesen und Wahrheit sind. Durch die christliche Lehre werden alle Räthsel des menschlichen Wissens gelöst, indem wir das göttliche Wesen in drei Personen erkennen lernen, von welchen der Vater die Idee der Welt von Ewigkeit gedacht, der Sohn dieselbe im Anfang der Zeit verwirklicht und der heilige Geist sie dadurch vollendet hat, daß er sie in eine lebensvolle Verbindung mit dem Uebersinnlichen und Göttlichen gebracht hat. Vermittels der Lehre Christi erkennt der Mensch die Welt als das Werk des dreieinigen Gottes und ihre Bedeutung und Bestimmung; und er erkennt sich selbst in seiner göttlichen Idee, in seinem Abfall von Gott und in seiner Erlösungsbedürftigkeit. Die christliche Lehre ist daher das einzig wahre und kräftigste Mittel, Licht im Geiste des Menschen zu erwecken und die Finsterniß zu verscheuchen. Wie der menschliche Geist vermittels der Sinne nur in dem Sonnenlichte die wirkliche Beschaffenheit der Dinge der Welt erkennt, so kann er auch nur im Sonnenlichte der Lehre Christi das Geistige in Wahrheit erkennen. Darum nennt sich auch Christus selbst mit einem symbolischen Ausdruck das Licht der Welt, weil er ist die Sonne der Gerechtigkeit für die geistige Menschheit. So lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt (Joh. 9, 5.). Und der Apostel sagt: Ihr waret einst Finsterniß, nun aber seid ihr Licht im Herrn (Eph. 5, 8.).

Durch Christus wurde also die Erlösungsbedürftigkeit der Welt befriedigt, da er durch seinen Gehorsam und sein Lebensopfer die Sünden der Menschheit getilgt, und der menschlichen Intelligenz die absolute Wahrheit verkündigt hat. Die Intelligenz des menschlichen Geistes wird, wenn er glaubt, von der Finsterniß, Unwissenheit, Irrthum und Zweifel

in den wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens durch die Lehre Christi befreit, wie sein Wille durch die Verdienste Christi, wenn er sich dieser theilhaftig macht, von den Banden der Sünde und des Todes erlöst wird, und die Freiheit der Kinder Gottes wieder erlangt. Der Zweck aller Religionen wird daher durch das Christenthum allein erreicht, von allen denen, die guten Willens sind. Darum sagt Staudenmaier: „Statt dieser Bestimmung zu folgen und sich durch Freiheit nach der ewigen Idee des Lebens zu verwirklichen, fiel im Gegentheile der erste Mensch durch Freiheit nicht nur von Gott und von der Idee ab, sondern er riß durch das in ihm zwischen dem Individual- und Gattungsleben gesetzte Verhältniß auch noch die ganze Menschheit mit in denselben zweifachen Abfall hinein. — Die auf den Abfall des Menschen hin von Gott beschlossene Erlösung ist eine zweite geistige Schöpfung, welche in der Art und Weise ihrer Verwirklichung alles das in der Idee der ersten Schöpfung Gegebene voraussetzt. Beide Schöpfungen verhalten sich aber so zu einander, daß, wenn die erste Schöpfung die Realisirung der Idee des Menschen, oder die Schöpfung des Menschen nach der Idee ist, die zweite die Wiederherstellung des Menschen in seine ewige Idee genannt werden muß. An die Wiederherstellung des Menschen schließt aber die der Natur sich an" (Philos. d. Christenth. S. 922.).

Wie das Heidenthum Symbol des Abfalls des Menschen von Gott und der Idee ist, so ist das Christenthum Symbol der Wiedervereinigung mit Gott, und das Judenthum die Vermittlung zwischen beiden.

## §. 13.

## Die Bedeutung der Cultusstätten.

Alles was der Mensch thut, ist von Raum und Zeit begrenzt; die Cultushandlungen werden daher, besonders wenn sie öffentliche und allgemeine sind, an einen bestimmten Ort gebunden, und kehren in der zeitlichen Begrenzung wieder.

Wie alle diejenigen Sachen, welche zur Vollziehung des Cultus dienten, geweiht, d. h. zu heiligen Zwecken bestimmt und dem gewöhnlichen Gebrauche entzogen, heilige Sachen wurden, so verhält es sich auch mit den Orten, wo der Cultus stattfand; sie wurden als heilige

Orte bezeichnet und betrachtet und von den Umgebungen abgesondert. Der Mensch wird von seiner religiösen Natur angetrieben, sich von der Sünde zu reinigen und zu heiligen und sich mit der Gottheit zu vereinigen; dieß glaubt er durch den Cultus zu erreichen, daher hält er auch Alles für heilig und ehrwürdig, was sich hierauf bezieht und ihm dazu dient. Wenn eine Religion des Heidenthums ein bestimmtes System erreicht hätte, so wurden damit Priester und Opfer verbunden, und der Darbringung der Opfer ein bestimmter Ort angewiesen. Wir finden daher bei allen Religionen des Alterthums Altäre, Tempel, heilige Bezirke, Orakelstätten. Der Ort, wo die Vereinigung des sündigen Menschen mit der Gottheit bewirkt werden sollte, galt überall als eine heilige Stätte. Daß diese als heilige Orte angesehen wurden, bestätigt uns besonders das im Heidenthum den Altären, Tempeln, Hainen, Bildsäulen u. s. w. gewährte Asylrecht.

Zu den heiligen Cultusstätten gehören vor allen die Altäre. Diese wurden von jeher dazu gemacht und eingerichtet, um die Opfer der Gottheit darzubringen. Altäre wurden aber nur für die Götter der obern Welt errichtet, weil man für die Götter der Unterwelt Gruben machte, in welche das Opferblut hinabfloß. Der Altar erhebt sich immer über dem Erdboden, und deutet dadurch an, daß das Opfer in die Höhe aufsteigen soll. Weil der Mensch durch seine Opfer die Versöhnung mit der Gottheit anstrebt, ist der Altar das Symbol der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott.

Die Cultusstätte des Altars dehnte sich bald auf einen weiteren Raum aus, der denselben umgab. Die Umgebung des Altars in bestimmter Begrenzung wurde sodann ebenfalls als ein heiliger Ort betrachtet. Weil der Wald etwas Geheimnißvolles und Stilles hat, wurden besonders mit Bäumen bewachsene Gegenden zu heiligen Orten, zu Orakelstätten, erhoben. Die Germanen und Slaven hatten sehr viele den Göttern geweihte Waldungen. Nicht nur Waldungen, sondern auch einzelne Bäume wurden als Mittel angesehen, durch welche man sich der Gottheit nahen und Aufschlüsse von ihr zu erhalten hoffte. In Beziehung auf einzelne Bäume sagt Stiefelhagen: „An die Bäume knüpften sich vielfach die Orakel, und überall gab es sogenannte Wunderbäume, welche den Willen der Gottheit in der verschiedensten Weise offenbaren sollten, als Wohnung der Gottheit selbst geheiligt, oder wohl gar als leibhafte Gottheit erschienen, wenigstens von den Menschen den

Tribut göttlicher Verehrung empfingen“ (Theol. d. Heidenth. S. 182.). Nach Ovid. Fast. 3, 295. ſoll auch Numa göttliche Offenbarungen unter den Eichen des Aventinus empfangen haben.

Nachdem die Kunſt einen höhern Grad von Vollkommenheit erreicht hatte, baute man auch auf den heiligen Hainen oder Bezirken Tempel, die beſonders dazu dienen ſollten, das Bild des Gottes, welchem ein Tempel gewidmet wurde, darin aufzubewahren. Die Tempel waren in dem Heidenthum nicht ein Bedürfniß des Cultus, ſondern vielmehr eine Verherrlichung des Gottes, welchem er beſtimmt war, und zuletzt ein Luxus der Kunſt. Es haben darum auch viele heidniſche Völker keine Tempel gehabt, weil die Opfer nicht innerhalb des Tempels, ſondern außerhalb deſſelben dargebracht wurden. Nachdem der Polytheismus das Göttliche in menſchlicher Geſtalt aufgefaßt, und die Kunſt ſoweit vorangeſchritten war, daß ſie götterwürdige Statuen bilden konnte, ſuchte man ein Obdach für das Götterbild, bauete Tempel, um es gegen die Witterung zu ſchützen, während man früher die Götterbilder in eben dieſer Abſicht gerne unter Bäumen aufſtellte. Weil kein Tempel ohne Götzenbild war, war jeder die Wohnung einer beſtimmten Gottheit bei den Menſchen, und darin liegt das religiöſe Moment des Tempels. Weil der Menſch nach dem Sündenfall ſich nothwendig nach einem höhern Lebensſtande ſehnt, dieſen aber nicht erreichen kann, ohne daß die Gottheit ſich zu ihm herabläßt, ſo iſt der Tempel ein Symbol von der Herablaſſung Gottes zu den Menſchen, um dieſe zu ſich emporzuziehen. Die Tempel dienten ſofort dann auch zu religiöſen Verſammlungen und Handlungen, denn ſie waren vorzugsweiſe die Orte, wo man betete, wo die Myſterien gefeiert und das Orakel befragt wurde. Die Kunſt war hauptſächlich neben den religiöſen Beziehungen die Urſache, daß die Griechen öffentliche Plätze, Straßen, Haine, Häuſer mit Götterbildern zierten.

Wie Jehova in Allem dem religiöſen Bedürfniſſe der Iſraeliten entgegenkam, ſo geſchah es auch in Betreff der Cultusſtätte oder der Stiftshütte. Er befahl Moſes dieſe ihm zu bauen, und ſagte ihm: Mache Alles, wie es dir auf dem Berge gezeigt worden (Exod. 25, 9. 40. 26, 30. 27, 8.). Damit die Iſraeliten an dem Glauben an Einen Gott feſthalten, durfte nur eine Cultusſtätte, eine Stiftshütte oder ein Tempel für das ganze Volk errichtet werden.

Die Stiftshütte, welche Moſes nach dem Plane Gottes errichtete,

beſtand aus drei Theilen, dem Vorhof, dem Heiligen und Allerheiligen, wovon der Vorhof zwar nach außen abgeſchloſſen, aber nicht bedeckt war. Die Bedeutung dieſes Gebäudes erhellet aus dem Ausſpruche Jehovas: Und ſie ſollen mir ein Heiligthum machen, und ich will in ihrer Mitte wohnen (Exod. 25, 8.). Weil Jehova durch den Bund, welchen er mit dem Volke Iſraels ſchloß, in ein enges Verhältniß zu dieſem trat, in beſonderer Weiſe ſein Gott, ſein König, Führer und Beſchützer ſein wollte, ſollte die Stiftshütte als Wohnung Gottes unter den Menſchen das Symbol der Theokratie ſein.

In dem Allerheiligen befand ſich die Lade des Zeugniſſes, worin die zwei ſteinernen Tafeln, auf welchen die zehn Gebote Gottes geſchrieben ſtanden, aufbewahrt wurden. Die Lade war mit einer ganz goldenen Platte geſchloſſen. Auf dieſer erhoben ſich zwei goldene Cherubim, die das Angeſicht gegeneinander und zugleich auf die Platte gerichtet hatten, ihre Flügel ausbreiteten und die Platte bedeckten. Der Ort auf der Platte zwiſchen den Cherubim wurde als derjenige gedacht, wo Gott beſonders gegenwärtig iſt und ſich offenbart, denn Jehova ſprach ſelbſt zu Moſes: Von da aus will ich gebieten, und will zu dir auf den Gnadenthron zwiſchen den zwei Cherubim, die auf der Lade des Zeugniſſes ſein werden, Alles reden, was ich durch dich den Söhnen Iſraels gebieten werde (Exod. 25, 22.). Die Caporeth erſcheint daher als der Thron des Königs in Iſrael und als Centralpunkt der Theokratie. Hier thront der Heilige Iſraels, und von da geht alle Sühne aus, deßwegen hat auch dieſer Ort ſeine Benennung von dem Stammwort, das Sühnen, Sündentilgen und ſomit auch Heiligen bedeutet. Die jährliche Sühne des Volkes wurde darum auch auf der Caporeth vollzogen. Der König und Richter Iſraels thront auf der Bundeslade, d. h. über der Verfaſſung der Theokratie, dem Geſetze der Tafeln.

In dem Heiligen, das nur durch einen Vorhang von dem Allerheiligen getrennt war, befand ſich der Schaubrodtiſch, der Leuchter und der Räucheraltar. Die Brode, welche auf den Tiſch hier gelegt wurden, werden Brode des Angeſichts i. e. Gottes genannt. Brod hat hier eine ſymboliſche Bedeutung, indem es wie Lebensmittel ſo auch das Leben ſelbſt bezeichnet. Das Brod darf aber hier nicht im eigentlichen Sinn als Lebensmittel für das leibliche Leben aufgefaßt werden, ſondern als ein Mittel, durch welches das geiſtige Leben befördert wird. Dieſes Leben geht aber von dem Ewiglebendigen aus, der im Aller-

heiligen wohnt, und ſteigert ſich bis zur Anſchauung Gottes, der höchſten Sättigung und Seligkeit (Pſ. 16, 15. 15, 11.). Während das Allerheilige ganz dunkel war, wurde das Heilige ſtets von dem Lichte eines ſiebenarmigen Leuchters erleuchtet, um anzudeuten, daß das geiſtige Licht, die wahre Erleuchtung, die höchſte, himmliſche und göttliche Erkenntniß von der Offenbarung Gottes ausgehe. Daher ſagt Bähr: Das himmliſche Heiligthum iſt von keinem natürlichen phyſiſchen Lichte erleuchtet, ſondern ſeine Leuchte iſt allein der das Licht der höhern Erkenntniß mittheilende Geiſt des Herrn, ganz ähnlich wie es von der himmliſchen Stadt heißt: Und die Stadt bedarf keiner Sonne, noch des Mondes, daß ſie ihr ſcheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet ſie, und ihre Leuchte iſt das Lamm (Apoc. 21, 23.). Auf dem Räucheraltar ſoll Morgens und Abends das Räucherwerk angezündet werden, um einen Wohlgeruch in dem Heiligen zu verbreiten. Der Wohlgeruch ſymboliſirt die Nähe des gütigen und heiligen Gottes, und das Räuchern die Anerkennung und Verherrlichung Gottes. Das Räucherwerk mußte auf einem beſonders dazu beſtimmten Altare im Heiligthum angezündet werden, weil nur der Altar der Ort iſt, an welchem der Menſch ſich in eine engere Verbindung mit Gott ſetzen kann, da Jehova ſelbſt ſpricht: Machet mir einen Altar, und opfert darauf eure Brandopfer und Friedopfer, an jeglichem Orte, wo ich meinen Namen in's Andenken bringen, und ich zu dir kommen und dich ſegnen werde (Exod. 20, 24.). Inſofern das Rauchwerk auf einem Altare dargebracht wird, hat es die Bedeutung eines Opfers und Gebetes, und ſymboliſirt die Anrufung, das Loben und Preiſen des Namen Gottes.

Im Vorhofe ſtand der Brandopferaltar, auf welchem alle blutigen Opfer dargebracht werden mußten, und das Waſſerbecken. Was die Bedeutung dieſes Altars iſt, geben die Opfer an, welche auf demſelben dargebracht wurden, und von welchen ſchon die Rede war. Das Waſſerbecken diente den Prieſtern, um ihre Hände und Füße zu waſchen, ehe ſie zu ihren Dienſtverrichtungen in das Heiligthum traten, um anzudeuten, daß nichts Unheiliges da eingehen darf.

Die Errichtung der Stiftshütte und ſofort der Tempel gründete ſich nach Zahl, Maß, Bauſtoffe, Farben und Geräthe auf poſitive Anordnungen Gottes. Die Zahl Vier iſt im Ganzen und Einzelnen derſelben vorherrſchend, denn das Ganze und die einzelnen Theile ſind Vierecke. Eins iſt an und für ſich Nichts, es iſt das neutrale Abſtraktum.

Daher ſagt Bähr: „Die Eins iſt jedoch, was ſie iſt, nämlich eine beſondere, einzelne, concrete Zahl, nur und allein durch die Zwei; dieſe macht erſt eigentlich das Eins zu der Eins, und ohne die Zwei bleibt die Eins identiſch mit dem All und der Zahl an ſich. Die Natur der Zwei aber in ihrem Verhältniß zur Eins iſt das reine Getheiltſein, die Trennung, der Unterſchied, das Einandergegenüberſtehen. Das reine Getheiltſein, welches die Natur der Zwei ausmacht, hört auf zu ſein, was es iſt, wenn es durch ein Drittes, das hinzutritt, vermittelt wird. Das vermittelte und aufgehobene Getheiltſein iſt aber eo ipso wiederum das Einsſein, die Einheit, jedoch nicht jene unvermittelte, unbeſtimmte, mit der Zahl an ſich identiſche, aus welcher die Zwei und der Gegenſatz hervorgegangen, ſondern die vermittelte, welche den Gegenſatz und Unterſchied in ſich aufgenommen und aufgehoben hat, alſo die wahre, concrete vollkommene Einheit. Dieſe Einheit ſtellt ſich als die Drei dar. Sie wird deßhalb geradezu die Eins, auch die erſte Zahl genannt und bezeichnet überhaupt jedes Sein, das in ſich eins und vollkommen iſt, — jedes in ſich abgeſchloſſene, wahre Ganze. Im Idealen iſt Drei die Zahl, innerhalb deren der Begriff ſeinen Verlauf macht, daher jede wahrhafte Idee, jedes geiſtige Ganze und Vollkommene ſie an ſich trägt. Da aber die höchſte, vollkommenſte und umfaſſendſte aller Ideen die Idee der Gottheit iſt, die Uridee, und von der Gottheit alles Sein im Realen wie im Idealen herrührt, ihr daher auch ausſchließlich wahres vollkommenes Sein zukommt, ſo iſt die Drei eigentlich göttliche Zahl, die Signatur des göttlichen Weſens, der göttlichen Natur als ſolcher. Was die Drei als Zahl, daſſelbe bedeutet das Dreieck als die ihr entſprechende Form. Das Dreieck iſt, obwohl aus drei Linien und Winkeln beſtehend, doch ein untheilbares, ſomit vollkommenes Ganze, alle andern Geſtalten können nicht weiter als zuletzt auf dieß untheilbare Ganze zurückgeführt werden, und gehen ſomit alle von dieſer Grund- und Urgeſtalt aus. Die Figur des Dreiecks iſt daher nicht nur Symbol des göttlichen Seins überhaupt, ſondern namentlich der ſchaffenden und zeugenden Kraft der Gottheit.“ Von der Zahl Vier (Viereck) ſagt derſelbe: „Betrachten wir zuerſt die Vier in ihrem arithmetiſchen Verhältniß zur Drei, ſo erſcheint ſie als die aus der Drei unmittelbar hervorgegangene, durch ſie bedingte, ſie zugleich in ſich ſchließende Zahl. Wenn nun Drei die erſte Zahl, die wahre Eins iſt, und daher das wahre, höchſte, vollkommenſte Sein bezeichnet, ſo muß die Vier nothwendig das aus dem wahren

Sein hervorgegangene, bedingte, abhängige Sein darſtellen. Während alſo Drei die Zahl der göttlichen, ſchaffenden, zeugenden Natur iſt, iſt die Vier Zahl der erſchaffenen, gezeugten Natur. Kurz: iſt die Drei Zahl Gottes, ſo iſt Vier Zahl der Welt, als Summe alles Geſchaffenen" (Symb. d. moſ. Cult. I. S. 140—156.). Da Vier und Viereck die Signatur der Welt iſt, wird ſie durch dieſe geordnet, geformt und geregelt. Da nun aber Einheit, Ordnung und Geſetzmäßigkeit einen Geiſt als Urheber vorausſetzen, ſo iſt die Welt zugleich eine Offenbarung des göttlichen Weſens, und Vier und die ihr entſprechende Form des Vierecks ſind daher auch die Symbole der durch die Welt vermittelten göttlichen Offenbarung.

Kehren wir nun wieder zur Stiftshütte zurück, ſo finden wir, daß das Viereck und Vier die Grundform und Hauptzahl ſind, denn der ganze Bau ſo wie ſeine einzelnen Theile zeigen entſchieden dieſe Form. Der Vorhof, das Heilige und Allerheilige bilden lauter Vierecke. Dieſe Zahl und Form zeigt ſich hier mehr, als die übrigen. Aus der ſymboliſchen Bedeutung der Zahl Vier und des Vierecks, welche ſich ſo entſchieden an der Stiftshütte zeigt, erhellet, daß ſie die Welt, Himmel und Erde, darſtellt. Wie nun Jehova im Himmel thronend gedacht wurde (Pſ. 10, 4.; Hab. 2, 20.; Mich. 1, 2.), ſo ſtellte man ſich ihn auch gegenwärtig dar in dem Nachbilde des Himmels, in der Wohnung oder dem Heiligthume des Bundeszeltes, indem man das Heiligthum als Bild des Himmels, und den Vorhof als Bild der Erde auffaßte. Von dem Bundeszelte und dem Tempel gilt insbeſondere das Wort Jakobs: Wahrhaftig, der Herr iſt an dieſem Orte, und ich wußte es nicht. Wie furchtbar iſt dieſer Ort. Hier iſt nichts anderes, denn Gottes Haus und die Pforte des Himmels (Gen. 28, 16. 17.). Die Stiftshütte iſt der Ort, den Gott zur Wohnung unter dem Volke Iſraels ſich erwählt hatte, weßwegen es auch nur eine Stiftshütte oder einen Tempel gab. Dieſe iſt der Ort, wo Gott vom Himmel herabkommt, mit ſeinem Volke zuſammenkommt, mit ihm redet, ſich bezeugt oder offenbart. Die Stiftshütte iſt auch der Ort, wo der Heilige und Gerechte Iſraels wohnt, ſie iſt daher auch der Ort, wo er als ſolcher anerkannt und verehrt wird, wo er die Opfer des Lobes, der Verſöhnung und des Dankes von den Iſraeliten annimmt, und dieſe ihre Heiligung, d. h. ihr Heil finden.

Was von der Stiftshütte geſagt iſt, das gilt auch von dem Tempel,

weil dieſer nichts Anderes iſt als das feſte und bleibende Gebäude derſelben.

Die Stiftshütte und der Tempel zu Jeruſalem hatten nicht nur für ſich eine Bedeutung, ſondern waren auch Typen von dem chriſtlichen Kirchengebäude, in welchem das volle Wahrheit geworden iſt, was jene vorbedeuteten.

Nach dem Typus der moſaiſchen Stiftshütte hat auch das chriſtliche Kirchengebäude drei Abtheilungen, das Tabernakel, den Chor oder das Presbyterium und das Schiff der Kirche. In dem Tabernakel iſt wahrhaft, wirklich und weſentlich die Gottheit in der zweiten Perſon in Knechtsgeſtalt unter dem conſekrirten Brode gegenwärtig als Erlöſer aller Menſchen. Wie in der Stiftshütte der Ort, wo die Bundeslade aufbewahrt wurde, der heiligſte war, ſo iſt in der chriſtlichen Kirche das Tabernakel derſelbe, weil hier Chriſtus als Opfer und Brod des Lebens gegenwärtig iſt. Während im Judenthum nur der Hoheprieſter einmal des Jahres in das Allerheilige eintreten durfte, dürfen die chriſtlichen Prieſter daſſelbe zu allen Zeiten öffnen, weil Chriſtus gekommen iſt Allen Alles zu ſein. Dem Heiligen der Stiftshütte entſpricht der Chor des chriſtlichen Tempels. Wie nur die Prieſter in jenes eingehen durften, um ihre Dienſte zu verrichten, ſo iſt auch das Presbyterium nur für die Prieſter und prieſterlichen Verrichtungen beſtimmt. Ein größerer Unterſchied hinſichtlich des Vorhofs tritt mit dem Schiff der chriſtlichen Kirchen ein. Das Volk Iſraels durfte ſich nur in dem Vorhofe der Stiftshütte unter freiem Himmel verſammeln, während nun der Verſammlungsort des chriſtlichen Volkes in die Kirche ſelbſt aufgenommen iſt. Kein Vorhang trennt jetzt mehr das Heiligthum von dem Volke, weil die Scheidewand zwiſchen Gott und den Chriſten durch den Tod Chriſti niedergeriſſen, alle Gläubigen von Gott an Kindesſtatt angenommen worden und Alle, Prieſter und Laien, eine Gemeinſchaft der Heiligen bilden. In dem Vorhofe ſtand der blutige Opferaltar und nicht im Heiligthume, in der chriſtlichen Kirche iſt der Altar in das Presbyterium aufgenommen worden, weil das blutige Opfer der Chriſten ein Speiſeopfer geworden iſt.

Auf einem Tiſche des Heiligthumes lagen die Schaubrode, welche das Brod des Lebens, das die Chriſten am Tiſche des Herrn in dem heiligen Altarsſakrament empfangen, vorbedeuteten. Was Chriſtus von den Juden ſagte, die das Manna gegeſſen haben, gilt auch von denen,

welche die Schaubrode aßen: Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist; nicht wie das Manna, das eure Väter gegessen haben und gestorben sind. Wer dieses Brod ißt, wird ewig leben (Joh. 6, 51. 59.), und das Angesicht Gottes schauen.

Das Heiligthum der Stiftshütte, welches von außen kein Licht erhielt, wurde beständig durch die Beleuchtung des siebenarmigen Leuchters erhellet. Dieß war eine Vorbedeutung für die christliche Kirche, in welcher das wahre Licht der Welt, der Lehrer absoluter Wahrheit gegenwärtig ist und jeden Menschen erleuchtet, der guten Willens ist, und die Worte, die Geist und Wahrheit sind, verkündigt werden.

Das Rauchwerk, das in dem Heiligthume auf dem dazu geeigneten Altare täglich Morgens und Abends Gott zum Opfer angezündet werden mußte, deutete auf das Lob-, Bitt- und Dankopfer hin, das in dem heiligen Meßopfer dargebracht wird, denn hierauf bezieht sich auch, was der Apostel den Ephesern sagt: Wandelt in Liebe, sowie auch Christus uns geliebt und sich für uns als Gabe und Opfer hingegeben hat, Gott zum lieblichen Geruche (Eph. 5, 2.). Durch den Wohlgeruch wird das allein Gott gefällige Opfer Christi bezeichnet. Wie Christus durch sein gehorsames Leben Gottes vollkommenes Wohlgefallen hatte, so sollen auch die Christen ein Wohlgeruch Gottes sein, denn der Apostel sagt: Wir sind Gott ein Wohlgeruch Christi unter denen, die gerettet werden (2. Cor. 2, 15.). Der Wohlgeruch des Weihrauches, der in der christlichen Kirche gebraucht wird, versinnbildet das Dasein des welterlösenden Opfers Christi, und die Erhörung unserer Bitten in seinem Namen.

Die Bedeutung der Stiftshütte oder des Tempels im alten Bunde ist in dem christlichen Kirchengebäude die volle Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Dieses ist ein Abbild der allgemeinen christlichen Kirche, welche der sichtbare Leib Christi ist, durch den die Verdienste Christi allen Menschen zugewendet werden. Die Stiftshütte war der Ort, wo der Bundesgott mit seinem Volke in einen engen Verkehr trat, und darum auch als der Ort angesehen wurde, wo er besonders gegenwärtig war. Die christliche Kirche ist dagegen der Ort, wo die Verheißung Christi: Siehe, ich bleibe bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt, stets erfüllt ist, weil er hier in dem heiligen Altarssakrament mit Gottheit und Menschheit wirklich als der Erlöser der Menschen gegenwärtig ist. In der christlichen Kirche ist das Wort bleibende Wahrheit geworden:

Siehe die Hütte Gottes bei den Menſchen: er wird bei ihnen wohnen, und ſie werden ſein Volk ſein, und er, Gott ſelbſt mit ihnen wird ihr Gott ſein (Apoc. 21, 3.). Die Kirche iſt daher die innigſte Verbindung des Himmels mit der Erde und ein Bild des neuen Bundes, des Himmelreiches, in welchem ſich die Freiheit des Menſchen mit der zuvorkommenden Gnade Gottes vereinigt. In der Stiftshütte war der Heilige Iſraels gegenwärtig, damit ſein Name da geheiligt werde, und Iſrael Heiligung, Heil, erlange. Da aber durch den moſaiſchen Cultus nur formale oder legale Gerechtigkeit und Heiligkeit vermittelt werden konnte, wies die Stiftshütte nothwendig auf die chriſtliche Kirche hin, in welcher der wirkliche Heiligmacher gegenwärtig iſt, und wo man in Wahrheit Sündenvergebung und Heiligkeit, und ſomit das ewige Heil erlangt. Während die Opfer des Geſetzes die Entſündigung des Menſchen nicht bewirken konnten, wird hier das Opfer Chriſti erneuert, um welches willen alle Sünden getilgt werden. Hier finden wir auch alle diejenigen Mittel, welche die Kraft haben, den Gläubigen die verlorne Heiligkeit und Gerechtigkeit, die wirkliche Rechtfertigung zuzuwenden und darin zu erhalten.

Das chriſtliche Kirchengebäude iſt daher ein Abbild des neuen Jeruſalem, des Himmelreiches, oder der allgemeinen chriſtlichen Kirche, denn es iſt der Ort, wo die Aufgabe der Kirche Chriſti durch Raum und Zeit beſchränkt an der Menſchheit vollzogen wird. Von dem chriſtlichen Tempel gilt, was der Apoſtel von der Kirche ſagt: Damals ſah ich die heilige Stadt, das neue Jeruſalem, herabſteigen von Gott aus dem Himmel, zubereitet wie eine Braut für ihren Bräutigam geſchmückt iſt (Apoc. 21, 2.). Der chriſtliche Tempel iſt daher ein Zeichen der innigſten Vereinigung des Menſchen mit Gott; er iſt die Himmelsleiter, auf welcher die Gottheit zu den Menſchen herabſteigt und die Menſchen zu dem Himmel aufſteigen, auf daß ihr Wandel in dem Himmel ſei; er iſt das ſinnliche Zeichen des Sieges über Sünde, Tod und Hölle und das Ziel aller Religionen.

## §. 14.

## Die Bedeutung der religiöſen Feſte.

Der Menſch lebt mit ſeinem Gottesbewußtſein in Raum und Zeit; ſeine religiöſen Handlungen, ſein Cultus, werden daher durch Raum und

Zeit beſchränkt. Die religiöſen Handlungen ſind aber ihrer Natur nach nicht die einmal verrichteten und für immer abgeſchloſſenen, ſondern die ſich wiederholenden, weil das religiöſe Bedürfniß des Menſchen nicht durch eine einzige That befriedigt werden kann. Die Wiederholung der religiöſen Handlungen fällt der Zeit anheim, da aber jede Religion ein gewiſſes Syſtem hat, ſo mußten auch die Wiederholungen durch ein gewiſſes Zeitſyſtem beſtimmt werden. Wir finden daher, daß man im Heidenthum da, wo man Tempel, Prieſter und Opfer hatte, auch beſondere Tage des Jahres als Feſte feierte. Weil das Jahr durch die regelmäßige Wiederkehr der Jahreszeiten gebildet wird, und dieſe von der Stellung der Erde zu der Sonne abhängig ſind, ſcheinen die heidniſchen Feſte nur Bezug auf die Wirkung der Sonne, auf die veränderten Zuſtände der Erde, die Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit zu haben, allein wenn man dieſe Feſte genauer betrachtet, ſo findet man, daß ſie doch einen religiös-ſittlichen Kern haben. Es mag wohl ſein, daß ein heidniſches Feſt urſprünglich auf einem religiöſen Grunde ruhete, daß es aber, indem ein Volk immer mehr verſinnlicht wurde, ſich in ein rein phyſiſches verwandelte, und daß ein urſprünglich phyſiſches bei der fortſchreitenden geiſtigen Bildung eines Volkes einen religiös-ſittlichen Charakter erhielt.

Der Menſch erkennt ſich während ſeines Lebens von der Zeit umſchloſſen und von den in der Zeit erfolgenden Veränderungen in der Natur abhängig. Dieſe erhöhen und befördern entweder ſein Leben oder hemmen und beſchränken es; daher erwecken die erſtern in ihm das Gefühl der Freude und Dankbarkeit und die Sehnſucht nach ihrer Fortdauer, während die andern ihn mit Trauer, Muthloſigkeit und Sehnſucht nach Hilfe erfüllen. Die heidniſchen Feſte haben zum Gegenſtand ihrer Feier gewöhnlich den Inhalt eines Mythus; da nun aber der heidniſche Mythus, wie wir geſehen haben, einen religiöſen Kern hat, ſo kann man auch dem Feſte, welchem dieſer zu Grunde liegt, den religiöſen Charakter nicht abſprechen, wenn er auch durch das äußere Gepränge und die ſinnlichen Beziehungen ſehr zurückgedrängt und verdeckt iſt. Wenn auch die heidniſchen Hauptfeſte alle in die vier Hauptepochen des Jahres, nämlich um die doppelte Tag- und Nachtgleiche und Sonnenwenden fielen, können wir doch Creuzer nicht beiſtimmen, der da ſagt: Die älteſten Feſte, was waren ſie anders, als die in Handlung verwandelten Jahresepochen (Symb. I. S. 131.)?

Das ägyptiſche Hauptfeſt ſcheint ſich bloß auf die Jahresgeſchichte des ägyptiſchen Landes zu beziehen und den Mythus von Oſiris und Iſis zu feiern; verſuchen wir es aber, ob wir dieſem Feſte nicht eine religiöſe Grundbedeutung abgewinnen können. Die Fruchtbarkeit dieſes Landes iſt bedingt durch die Ueberſchwemmungen des Nils und den Lauf und Stand der Sonne. Dieſes Land hat zwei Perioden, wo alles Wachsthum ſtille ſteht, die eine dauert von der Frühlingsgleiche bis zum Sommerſolſtitium, die andere von der Herbſtgleiche bis zur Winterſonnenwende. Während der erſten Zeit herrſcht große Hitze und Dürre im Lande, die mancherlei Uebel verurſachen, und das Land ſehnt ſich nach Waſſer, während der andern nimmt die Kraft der Sonne ab, die Nacht wird länger und das Land iſt von Produkten entblößt. Oſiris repräſentirt den Nil und die Sonne und Iſis das Land. Oſiris repräſentirt aber nur inſofern die Sonne, als ſie wohlthätig auf das Leben des Menſchen und die Produkte der Erde einwirkt; wirkt ſie aber durch die große Hitze verderblich für Menſchen und Pflanzen, ſo iſt nicht mehr Oſiris ihr Repräſentant, ſondern Typhon, dieſer Gott tödtet Oſiris, d. h. er verwandelt die wohlthätige Wirkung der Sonne in eine zerſtörende. Zur Zeit des Sommerſolſtitiums zeugt Oſiris einen Sohn, den Horus, welcher den Vater rächt und den Typhon beſiegt. Nun ſchwillt der Nil wieder an und überſchwemmt das Land und macht es auf ein neues fruchtbar. Zur Zeit, wo der Winter eintritt, wo der Nil wieder zurücktritt, das Licht abnimmt und die Kraft der Sonne ſchwindet, ſtirbt Oſiris zum zweiten Mal und wird in den Sarg gelegt. Allein um die Winterſonnenwende gebiert Iſis den unvollkommenen und ſchwachen Harpokrates, d. h. die Sonne kommt wieder nach und nach zu Kraft, die Natur erwacht wieder und es regt ſich überall ein neues Leben. Die Sonne ſpielt daher in dieſem Mythus eine bedeutende Rolle, von ihrem jährlich wiederkehrenden Stand zur Erde oder umgekehrt hängt die Ueberſchwemmung des Nils, die Fruchtbarkeit des Landes, das Leben und das Wohlſein des Menſchen, aber auch die ſehr große Hitze und Dürre, die Unfruchtbarkeit des Bodens und vielerlei Uebel für das menſchliche Leben ab. Die Sonne iſt es daher auch, welche Freud und Leid in den Herzen der Menſchen erzeugt. Die Sonne iſt das Bild eines höhern Weſens, von welchem ſich der Menſch in ſeinen äußern Lebensverhältniſſen abhängig erkennt und fühlt. Iſt nun aber das Bewußtſein der Abhängigkeit von einem höhern Weſen

nicht ein religiöſes? Durch die heilſame Wirkung der Sonne und die Fruchtbarkeit der Erde wird das menſchliche Leben gepflegt und befördert. Schließt die Freude darüber nicht auch das Gefühl der Dankbarkeit gegen das höhere Weſen in ſich, von welchem man ſich abhängig erkennt? Und hat die Dankbarkeit gegen ein höheres Weſen, welches auch dieſes ſei, nicht einen religiöſen Charakter? Wenn die Naturzuſtände der Art waren, daß ſie dem Leben hemmend entgegentraten und vielerlei Uebel erzeugten, ſo erfüllten ſie das menſchliche Herz mit Trauer und Wehmuth, welche wieder das Bewußtſein der Abhängigkeit und Hilfebedürftigkeit erweckten. Wendete man da ſich nicht hilfeflehend an das höhere Weſen, welches Hilfe gewähren konnte? Offenbart dieſes nicht ein religiöſes Bewußtſein und Verhalten? Die Aegyptier erkannten in ihrem Mythus von Oſiris und Iſis eine göttliche Weltregierung an, ohne den Schöpfer und Herrn der Natur zu kennen.

Wie bei den Aegyptiern ſo glauben wir auch, daß bei den Perſern ihren älteſten Feſten religiös-ſittliche Ideen zu Grunde lagen, um ſo mehr, als ein religiöſes Princip, der Dualismus der guten und böſen Macht die Anſichten von den Lebensverhältniſſen und der Welt durchdrang. Der Kampf des Böſen mit dem Guten herrſcht nicht nur in der Natur, ſondern auch im Geiſterreich. Dem erſten perſiſchen Hauptfeſte ging eines voran, welches nach Agathias die Entfernung der Uebel zum Zwecke hatte, und hieß das Feſt der Schlangentödtung, an welchem man die Schlangen und andere Ahrimaniſche Thiere auszurotten pflegte. Nach der perſiſchen Lehre ſchuf Ahriman die große Schlange des Winters, welche die Sonne beſiegt, bis dieſe im Frühjahr das Böſe ausrottet (Bohlen, alt. Ind. 250.). Durch das Tödten der ſchädlichen Thiere, ſagt Agathias (Nat. 2. S. 59.), glauben die Perſer dem Guten wohlgefällige Werke zu verrichten, und Ahriman zu beſchädigen und zu bekämpfen. Man ſieht hieraus, wie das Phyſiſche in das Religiösethiſche hinüberſpielt, und wie es als religiöſe Pflicht anerkannt iſt, mit Ormuzd gegen Ahriman zu kämpfen, bis dieſer endlich beſiegt wird. Die zwei Hauptfeſte der Perſer wurden im Frühling, wo die Natur zu neuem Leben zurückkehrte, und im Herbſt, wo die Erde ihre Früchte dem Menſchen ſpendete, gefeiert. Jedes dieſer Feſte dauerte ſechs Tage, und der ſechste Tag war der feierlichſte. Wenn man nun von dieſem Tage des erſten Feſtes glaubte, daß an demſelben Ormuzd die Welt erſchaffen habe, und an demſelben die Erneuerung der Welt (die Auferſtehung)

geſchehen werde, ſollte man dieſem Feſte nicht eine religiöſe Bedeutung beilegen dürfen? Dieſe Beiſpiele mögen genügen, um zu zeigen, daß wie der Mythos, der durch die Feſte gefeiert wird, einen religiöſen Kern hat, auch die Feſte eine religiöſe Seite haben müſſen. Man kann wohl einräumen, daß es im Heidenthum Feſte gab, in welchen das Ethiſche vorherrſchte und das Religiöſe in den Hintergrund trat, was beſonders bei den Griechen der Fall war. Die dreitägige Thesmophorien-Feier in Athen, ſagt daher Stiefelhagen, war nicht ſo ſehr der Göttin als Beſchützerin des Ackerbaues gewidmet, ſondern als der Demeter (Thesmophoros), welche die Grundlage der bürgerlichen Geſellſchaft, Ehe und geſetzliche Ordnung beſchützt (Theol. d. Heidenth. S. 188.). In den Panathenäen feierte die ganze Bevölkerung ihren Verband zu einem Gemeinweſen unter dem Schutze der Athene.

Doch genug, da wir es hier nur mit dem ſymboliſchen Charakter der Feſtfeier zu thun haben. Die Feſte der Heiden hatten vorzugsweiſe ein ſymboliſches Gepränge, weil die religiöſen Mythen, die der Gegenſtand des Feſtes waren, durch lauter ſymboliſche Zeichen und Handlungen dargeſtellt wurden. Es würde uns aber zu weit von unſerm Zwecke abführen, wenn wir dieß an einzelnen Beiſpielen nachweiſen wollten.

Wie Jehova ſelbſt den religiöſen Cultus der Iſraeliten angeordnet hat, ſo auch die Feſte und Feſtzeiten derſelben. Dieſe Feſte laſſen ſich ungezwungen in drei Klaſſen eintheilen: 1) die Sabbatfeſte, 2) die hiſtoriſchen Feſte und 3) das eine jährliche Verſöhnungsfeſt. Die moſaiſchen Feſte ſchließen ſich auch wie die heidniſchen an die Jahreszeiten — an die Zuſtände der Natur — an, allein in einem ganz andern Sinn als die heidniſchen. Die erſte Klaſſe der Feſte umfaßt je den ſiebenten Tag, das ſiebente Jahr und das Jobeljahr. Dieſe Feſte ſind nach der Zahl Sieben geordnet, welche aus Drei und Vier entſtanden iſt. Da nun, wie oben gezeigt worden iſt, Drei die Signatur der Gottheit und Vier die der Welt iſt, bedeuten ſie in ihrer Verbindung mit einander die Verbindung Gottes mit der Welt. Die Vereinigung der Menſchheit mit Gott, ihre Heiligung, iſt das Ziel der Religion, des Cultus und der Feſte.

Das allgemeine Symboliſche der moſaiſchen Feſte beſteht in der Ruhe, die ſich dadurch zeigt, daß von Menſchen und Vieh keine Arbeit verrichtet wird, welche an den übrigen Tagen gewöhnlich gethan wird.

Ruhe iſt die Grundidee der Feſte und feſtlichen Zeiten, denn dieſe werden geradezu Sabbate, Ruhetage genannt (Lev. 26, 2.; Ezech. 22, 8. 20, 13.; Thren. 1, 7.). Dieſe Ruhe iſt geboten, denn es heißt: Am ſiebenten Tage iſt der Sabbat des Herrn deines Gottes; an demſelben ſollſt du kein Geſchäft thun (Exod. 20, 8—12.). Dieſe Ruhe hat eine religiöſe ſymboliſche Bedeutung, denn mit derſelben gibt der Iſraelite ſeine zeitlichen Sorgen auf und weihet ſich allein und ausſchließlich Gott. Die Ruhe an den Feſttagen, die Unterlaſſung der gewöhnlichen Arbeit, drückt das Vertrauen zu dem allmächtigen Gott aus, welcher Himmel und Erde erſchaffen, Iſrael mit ſtarker Hand aus Aegypten befreit, einen Bund mit dem Volke Iſraels geſchloſſen, daſſelbe mit Wohlthaten überhäuft und ihm Freiheit und Wohlſtand in dem gelobten Lande verliehen hat. In der feſtlichen Ruhe verzichtet gleichſam der Iſraelite auf ſich ſelbſt, und gibt ſich ganz und gar ſeinem mächtigen und gütigen Gott und ſeiner Fürſorge hin. Das weitere Symboliſche, das allen Feſten gemeinſam iſt, iſt die Darbringung mehrerer und größerer Opfer als die gewöhnlichen, weil das ganze Volk geſühnt, die Gemeinſchaft Aller mit dem Bundesgott wieder hergeſtellt, und Jehova auf eine beſondere Weiſe verherrlicht werden ſollte. Die Ruhe an den Feſttagen hatte ferner noch die Bedeutung, daß der ſinnliche Iſraelite nicht in das Sinnliche und Vergängliche verſinke, ſondern ſich auch an Gott und ſeine Abſichten mit ihm, an ſeine Heiligung, erinnere.

Die Ruhe am je ſiebenten Tage, die Unterlaſſung der Arbeit, hat die ſymboliſche Bedeutung, daß der Iſraelite für Gott und in Gott ruhen ſoll. Dieſer Tag erinnert ihn daran, daß der Menſch nicht allein vom Brode lebt und Gott die Forderung an ihn ſtellt, daß er heilig ſei; bringt ihm die Weltſchöpfung und die Ruhe Jehovas, die Befreiung aus Aegypten, den Bund und die großen Wohlthaten Gottes in Erinnerung, und dient ihm zur geiſtigen Erhebung und zum treuen Feſthalten an dem allmächtigen und gütigen Bundesgott. Weil Gott an dieſem Tage beſonders verherrlicht werden ſollte, wurden die täglichen Brandopfer verdoppelt.

Wie je der ſiebente Tag, ſo wurde auch der ſiebente Monat des Jahres als eine Ruhezeit ausgezeichnet. Die Ruhe erſtreckte ſich aber nicht auf alle Tage des Monats, ſondern nur auf den erſten und zehnten Tag. Die zwei Tage des ſiebenten Monats ſollen den Iſraeliten zur Erinnerung ſein, daß Jehova ſich gnädig zu ihnen auf dem

Berge Sinai herabgelaſſen, und einen Bund mit ihnen zu ihrem Schutze und Segen geſchloſſen und ſie heilig ſein ſollen, da er heilig iſt. Die ſymboliſche Bedeutung dieſer Ruhezeit wurde noch durch eine ſymboliſche Handlung erhöhet — durch das Blaſen der Poſaunen. Der erſte Tag dieſes Monats ſoll ein Sabbat ſein, eine Gedächtnißfeier mit Poſaunenklang, und heilig genannt werden (Lev. 23, 24.). Der Poſaunenſchall ſolle an die Herabkunft Jehovas auf den Berg Sinai und ſeine Unterredung mit Moſes und Aaron zum Zweck des Bundesabſchluſſes erinnern (Exod. 19, 19.). An beiden Tagen ſollten die Iſraeliten faſten, und es mußten Brandopfer und ein Sündopfer dargebracht werden.

Die Sabbatfeier erſtreckt ſich nicht nur auf je den ſiebenten Tag und den ſiebenten Monat des Jahres, ſondern auch auf das ganze ſiebente Jahr. Die Ruhe in dem ſiebenten Jahre ſollte nicht nur von dem Menſchen und dem Vieh gehalten, ſondern auch auf den Boden ausgedehnt werden, denn es heißt: Es iſt das Jahr der Ruhe für das Land (Lev. 25, 1—8.; Exod. 23, 10. 11.). In dieſem Jahre durfte man das Land nicht bebauen, ſondern mußte wachſen laſſen, was die Natur von ſelbſt hervorbrachte. In dieſem Jahre durfte auch Keiner von dem Andern etwas Geliehenes zurückfordern. Durch die Ruhe je am ſiebenten Tage bekennt der Iſraelite, daß Jehova allein der Herr ſei und durch die des Monatſabbats noch ſpecieller, daß man Jehova vermöge des Bundes ganz beſonders eigen ſei. Nach der Offenbarung Gottes betrachtete der Iſraelite Jehova nicht nur als ſeinen Herrn und ſich ſelbſt als ſeinen Leibeigenen, ſondern auch das Land, das er bebaute und benützte, als ein Eigenthum Gottes; daher ſollte der Iſraelite auch durch eine That bekennen, daß Jehova der Grundherr und Oberlehensherr ſei, und er Grund und Boden nicht als Eigenthum, ſondern nur zur Nutznießung als Lehen beſitze. Dieſes geſchah im ſiebenten Jahre durch die doppelte Ruhe für Land und Leute. Durch dieſe Ruhe wurde auf ſymboliſche Weiſe ausgedrückt, daß das zu Lehen gegebene Grundſtück dem Oberlehensherrn, dem höchſten Eigenthümer in dieſem Jahre anheimfalle, daß es aber der Iſraelite nach dieſem unter ſtillſchweigendem Conſens wieder in ſeine Nutzung nehmen dürfe, nachdem er erinnert worden iſt, daß Land und Leute Eigenthum Jehovas ſind.

Nach ſiebenmal ſieben Jahren trat das Jobeljahr ein, welches wie je das ſiebente eine Ruhezeit war, aber außerdem noch eine beſondere Bedeutung hatte. Nach dem Einzug der Iſraeliten in das gelobte Land,

wurde dieſes als relatives Eigenthum unter die Stämme und Familien vertheilt mit der Beſtimmung, daß es für immer bei denſelben bleiben ſoll. Außer dem unbeweglichen Grundbeſitz beſitzt ſich der Menſch in ſeiner Freiheit ſelbſt. Da es aber im Verlauf von 49 Jahren leicht geſchehen konnte, daß ein Iſraelite ſeinen Grundbeſitz ganz oder theilweiſe verkaufen, oder ſich ſelbſt ſeiner politiſchen Freiheit entäußern und der Knecht eines andern werden mußte, wenn er verarmte und ſich nicht mehr ernähren konnte. Weil aber dadurch die Conſtitution des Volkes hinſichtlich ſeines Grundbeſitzes und ſeiner politiſchen Freiheit geſtört und endlich ganz vernichtet werden konnte, ſollte das Jobeljahr hier Abhilfe leiſten. Wer ein Grundeigenthum verkaufte, konnte es nur bis zum Jobeljahr verkaufen, weil es in dieſem ſeinem conſtitutionellen Eigenthümer, wenn er es nicht vorher eingelöſt hatte, zurückgegeben werden mußte. Wenn Jemand ſich ſelbſt zum Dienſte an einen Andern verkaufte, ſo iſt der Vertrag nur gültig bis zum Jobeljahr, weil er an dieſem zu ſeiner conſtitutionellen Freiheit zurückkehren durfte. Mit dem Jobeljahr kehrte der ganze Staat zu ſeinem urſprünglichen von Gott gewollten Zuſtande zurück, und conſtituirte ſich auf ein neues, indem der Iſraelite das ihm urſprünglich zugetheilte Grundeigenthum als Nutznießer in Beſitz nahm, und wenn er ſelbſt Eigenthum eines Andern geworden war, zu ſeinem Stamm und Geſchlecht zurückkehrte. Das Jobeljahr hat alſo die Bedeutung, daß die Theokratie des iſraelitiſchen Volkes fortbeſtehen und endlich ſich in das Himmelreich verklären ſoll. Die religiöſen Ideen, die den Handlungen in dieſem Jahre zu Grunde liegen, ſind: Jehova iſt der Herr des Landes und des Iſraeliten; der Grundbeſitzer iſt Lehensmann, und Jehova der Oberlehensherr; welchem Stamm und welcher Familie er ein Lehen gegeben hat, bei dieſer ſoll es auch bleiben; der Iſraelite ſoll nicht Sklave eines Menſchen, ſondern Jehovas unmittelbarer Knecht ſein; Jehova will freie Staatsbürger, auf daß ſie endlich die Freiheit der Kinder Gottes erlangen. Weil mit dem Jobeljahr Ruhe für Land und Leute verbunden war, ſind beide ihm wieder anheimgefallen, und er belehnt nun auf ein neues, damit die Integrität des Volkes und des Grundbeſitzes wieder hergeſtellt werde.

In dem alten Bunde finden wir noch drei Jahresfeſte, das Paſſa-, Pfingſt- und Laubhüttenfeſt. Zwei von dieſen haben eine geſchichtliche Bedeutung, und erinnern an das Große und Wunderbare, was Gott für das Volk Iſraels gethan hat, um es zu ſeinem Bundesvolke, einem

prieſterlichen Königreiche und zu einem heiligen Volke zu machen. Dieſe Feſte waren darum Freudenfeſte.

Das Paſſafeſt wurde zum Andenken an die Verſchonung der Erſtgeburt in Aegypten und die Befreiung aus der Knechtſchaft gefeiert. Das Symboliſche, was ſich auf dieſe Feier bezog, iſt das Paſſalamm, das geſchlachtet und von einer Familie genoſſen, und ein Vorbild des wahren Oſterlammes war (Exod. 12, 14—17.), und die ungeſäuerten Brode, welche ſieben Tage lang genoſſen werden ſollen, um die Iſraeliten zu erinnern, daß ſie rein und heilig ſein ſollen. Mit dem ungeſäuerten Brode mußte auch der Genuß bitterer Kräuter verbunden werden zur Erinnerung an das Elend, das die Väter in Aegypten erduldeten (S. meine Symbolik §. 16.). Dieſes Feſt dauerte ſieben Tage, das Lamm wurde in dem Vorhofe des Heiligthums geſchlachtet und von den Familienvätern gegeſſen. Der erſte und ſiebente Tag war ein ſtreng gebotener Ruhetag. An dem ſiebenten Tage wurde die Garbe der Erſtlinge von der Ernte dargebracht, welche der Prieſter vor dem Herrn heben und heiligen und ein Speiſeopfer damit darbringen mußte. Die Garbe der Erſtlinge drückt auf ſymboliſche Weiſe den religiöſen Glauben aus, daß nicht nur die Fruchtbarkeit der Erde ein Segen Gottes iſt, ſondern daß ihm eigentlich, dem Herrn des Landes, auch deſſen Ertrag gehöre.

Das Pfingſtfeſt hat ſeinen Namen von dem fünfzigſten Tage, an welchem es von dem Tage an gerechnet, an welchem die Erſtlingsgarbe dargebracht worden iſt, gefeiert wurde. Es wird das Feſt der Wochen, der Ernte, der Erſtlinge genannt. Dieſer Tag ſoll ein Ruhetag ſein, und es ſollen an demſelben die gewöhnlichen feſtlichen Opfer dargebracht werden. Das Symboliſche, das hiebei vorkam, ſind die zwei geſäuerten Brode aus Mehl der neuen Frucht, welche dem Herrn als ein neues Speiſeopfer dargebracht werden ſollen. Es wurden nämlich zwei Waizenbrode im Namen der Gemeinde Iſraels dargebracht und von dem Prieſter gewoben zum Zeichen, daß ſie Jehova gewidmet werden. Wie am Paſſafeſte das Volk ſein politiſches und religiöſes Leben auf die Befreiung aus Aegypten bezog, ſo bekennt die Gemeinde Iſraels am Pfingſtfeſte mit den zwei Broden, daß ſie nicht nur ihre politiſche Exiſtenz, ſondern auch ihr tägliches Leben Jehova zu verdanken habe. Dadurch wird das Erntefeſt ganz in den Kreis der religiöſen Feſte hereingezogen und hat einen vorherrſchend religiöſen Charakter. Wie die Darbringung

der aus der neuen Frucht gewonnenen Brode die Anerkennung ausdrückt, daß das Land und deſſen Produkte Jehova gehören, er ſich aber mit einer geringen Abgabe begnüge und den größten Theil davon ſeinen Grundholden zum Genuſſe überlaſſe, ſo ſind die zwei Lämmer, welche mit den Broden zum Opfer gebracht werden, Symbole des Dankes für den Segen, den er durch die Ernte wieder geſpendet hat. Dieſes Dankfeſt ſollte noch dadurch erhöhet werden, daß jeder Einzelne aus freiem Antriebe Etwas zum Opfer brachte, je nachdem ihn Gott geſegnet hat. Daher die Aufforderung (Deuter. 16, 11. 12.), am heiligen Orte eine Mahlzeit zu veranſtalten, und dazu den Knecht und die Magd, den Leviten, die Fremden, Waiſen und Wittwen einzuladen, mit der Erinnerung an das Elend der Knechtſchaft in Aegypten.

Das dritte hiſtoriſche Feſt iſt das Laubhüttenfeſt, das höchſte iſraelitiſche Freudenfeſt. Dieſes Feſt fand jährlich ſtatt, wenn alle Früchte des Landes eingeſammelt waren, dauerte ſieben Tage, wurde aber ausnahmsweiſe mit einem achten feſtlichen Tage abgeſchloſſen. Am erſten und achten Tage war Sabbat.

Das Symboliſche, welches die Bedeutung dieſes Feſtes ausſpricht, iſt das Wohnen in Hütten während der Feſtzeit. Die Bedeutung dieſer Hütten iſt (Lev. 23, 39—43.) mit folgenden Worten angegeben: Im ſiebenten Monat ſollt ihr das Feſt feiern, und ſollet ſieben Tage in Laubhütten wohnen; auf daß eure Nachkommen wiſſen, daß ich in Zelten die Kinder Iſraels habe wohnen laſſen, da ich ſie herausgeführt aus dem Lande Aegypten. Das Wohnen in Hütten bezieht ſich daher auf die Wanderung des Volkes Iſraels durch die Wüſte von Aegypten bis Canaan. Das Volk ſollte dadurch nicht nur an ſeine Befreiung aus Aegypten als ſeine neue Schöpfung zum Volke Gottes, und an die wunderbare Führung durch die Wüſte bis in das Land, welches von Milch und Honig fließt, erinnert werden, ſondern auch an die theokratiſche Verfaſſung und die Conſtituirung als Volk Gottes in dem verheißenen Lande.

Dieſes Feſt hat noch eine zweite aber untergeordnete Bedeutung, denn es wird das Feſt des Einſammelns genannt, weil es gefeiert wurde, wo alle Früchte der Erde eingeſammelt waren. Das Wohnen in den Hütten erinnerte nicht nur an die Wanderung durch die Wüſte an das Elend, welches die Väter in Aegypten erduldeten und das Leben in der großen und unfruchtbaren Wüſte, ſondern auch daran, daß das

Volk mit der Hilfe Gottes das fruchtbare und geſegnete Land erreicht hat, das Jehova demſelben verheißen hat. Es war daher wegen des Beſitzes dieſes Landes ein großes Freudenfeſt. Die Iſraeliten freueten ſich in Gott, weil er ihnen ein Land gegeben hat, wo ſie ſich nicht nur als ein freies Volk, als ein Volk Gottes unter den Völkern darſtellen konnten, ſondern zugleich ein Land, das von Milch und Honig fließt, das eine große Fruchtbarkeit hat.

Daß das Laubhüttenfeſt das höchſte und freudigſte Feſt war, zeigt ſich auch darin, daß die Opfer der Stiere zehnfach vermehrt und die der Widder verdoppelt wurden. Das Sündopfer wurde nicht vermehrt, weil die Sühne hier nicht vorherrſchend war. Von den ſieben Tagen, an welchen dieſe Opfer dargebracht wurden, unterſcheidet ſich der achte Tag, mit welchem dieſe Feſtzeit ſich abſchloß, daß an dieſem nur die gewöhnlichen Feſtopfer dargebracht wurden.

Das letzte Feſt wurde am zehnten des ſiebenten Monats gefeiert, der jährliche Verſöhnungstag. Die Feier verlief in lauter ſymboliſchen Handlungen und Zeichen. Die Sühne, welche an dieſem Tage bewirkt werden ſollte, war eine dreifache, denn ſie bezog ſich auf den Hohenprieſter, die Stiftshütte und das Volk ſammt den Prieſtern. Der Hoheprieſter, der an dieſem Tage allein functionirte, mußte für ſich und ſeine Familie einen Stier und einen Widder zum Heiligthum bringen und von der Gemeinde Iſraels zwei Böcke und einen Widder zum Sündopfer übernehmen. Mit dem Blute des Stieres mußte er ſich und ſein Haus ſühnen, was dadurch geſchah, daß er daſſelbe gegen die Caporeth ſprengte, nachdem dieſelbe in eine Rauchwolke eingehüllt war. Hierauf mußte er den Bock ſchlachten, der durch das Loos hiezu beſtimmt war, und durch welchen die Sünden Iſraels getilgt werden ſollten. Von dem Blute deſſelben mußte er ebenfalls ſiebenmal über die Caporeth und vor derſelben ſprengen. Hierauf beſprengte er mit dem Blute beider Sündopfer ſiebenmal die Hörner des Räucheraltars und auch den Brandopferaltar im Vorhofe. Durch dieſe Beſprengung ſoll das Heiligthum von den Verunreinigungen der Söhne Iſraels, ſie ſelbſt von ihren Uebertretungen und allen ihren Sünden gereinigt werden.

Der Hoheprieſter legte hierauf ſeine beiden Hände auf den Kopf des Bockes, der nicht geſchlachtet wurde, bekannte auf ihn alle Miſſethaten und Vergehungen der Söhne Iſraels und legte ſie auf den Kopf deſſelben und übergab ihn einem Manne, der ihn in die Wüſte führte.

Die ſymboliſche Bedeutung der beiden Böcke habe ich in meiner Symbolik des moſ. Cult. S. 192—197. ausführlicher dargeſtellt. Die zwei Böcke ſind wie die zwei Vögel bei der Reinigung der Ausſätzigen als Ein Individuum zu betrachten, und repräſentiren die Gemeinde Iſraels vor dem Verſöhnungstag und nach demſelben. Das, was das Blut des einen an Iſrael bewirkt, Vergebung der Sünden, das ſtellt der andern durch ſein freies Leben dar. Gott will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe. Der Zuſtand der Sünde iſt theokratiſcher Tod, oder Ausgeſchloſſenheit von der Lebensgemeinſchaft mit Jehova, dem Heiligen Iſraels, die Sühne durch Blut gewährt neues Leben, die Wiederaufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit Gott.

Eine weitere ſymboliſche Handlung iſt das Faſten, welches ganz Iſrael von einem Abend bis zum andern an dieſem Tage beobachten mußte. Faſten iſt ein Bußwerk, welches die Sündhaftigkeit bekennt, um ſich der Barmherzigkeit Gottes, der Vergebung der Miſſethaten, würdig zu machen (Richt. 20, 26.; 2. Kön. 3, 35.).

Die iſraelitiſchen Feſte ſind ein Typus der chriſtlichen.

Weil ſich an die Erlöſung des Menſchen auch die der Natur anſchließt, ſollen dem Chriſten nicht nur der Ort des Gottesdienſtes, ſondern alle Orte heilig ſein; denn Chriſtus ſprach: Es kommt die Stunde, da ihr weder auf dieſem Berge, noch zu Jeruſalem den Vater anbeten werdet (Joh. 4, 21.; Matth. 6, 6.). Durch die Erlöſung wurde nicht nur die Zeit einiger Tage, ſondern die ganze Zeit des Jahres für den Chriſten geheiligt, darum hat er auch neben dem natürlichen ein kirchliches Jahr. Dieſes ſchließt ſich wohl auch an die Jahreszeiten der Natur an, hat aber einen von dem bürgerlichen Jahre unabhängigen Verlauf. Da der Menſch von den Einflüſſen der Natur ſehr abhängig iſt, dienen dem chriſtlichen Jahre die phyſiſchen Beſchaffenheiten der Jahreszeiten dazu, die geiſtige Freude oder Trauer zu beleben und zu erhöhen. Das chriſtliche Kirchenjahr ſtellt in ſeinem Verlauf von feſtlichen Tagen und Zeiten die Geſchichte der Menſchheit in Kürze dar. Es ſtellt uns vor Augen die Liebe und Sorgfalt Gottes, die von ihm abgefallene und unglückſelige Menſchheit zu ihrer urſprünglichen Beſtimmung zurückzuführen und von dem ewigen Verderben zu erlöſen, und erinnert an all das Große und Wunderbare, was Gott zu dieſem Zwecke gethan hat. Die Adventzeit, mit welcher das Kirchenjahr beginnt, iſt eine Erinnerung an den Zuſtand der Finſterniß, des Elendes und der Sehnſucht

nach Hilfe, in welche die Menschheit durch die Sünde gerathen ist, aber auch daran, daß Gott auch die Heiden nicht ganz verlassen, sondern auf verschiedene Weise auf sie eingewirkt hat, damit sie nicht gänzlich in Finsterniß und Todesschatten wandeln. Weihnachten bezeichnet den Wendepunkt der Geschichte der Menschheit. Gott hat sich durch die Geburt des Gottmenschen nicht nur am vollkommensten geoffenbart, sondern hat mit diesem den Menschen auch das kräftigste Mittel gegeben, sich wieder mit ihm zu vereinigen und ewig seliges Leben zu erlangen. Mit der Geburt Christi begann die Sonne der Gerechtigkeit aufzugehen, welche alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Durch die neue Lehre wurde die Finsterniß zerstört, und es konnten nun die Menschen wieder in dem Lichte des Herrn wandeln. Christus hat durch sein Lebensopfer die ganze Welt mit Gott versöhnt, indem er dadurch für die Sünden der Welt genuggethan, und durch seine Auferstehung gezeigt hat, daß er Macht habe, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen. Christus ist das Opfer der Versöhnung für die Sünden der Welt, allein der einzelne Mensch hat an dieser Versöhnung nur Theil, wenn er sich bekehrt, glaubt und getauft ist. Die Fastenzeit, die dem Osterfeste vorangeht, lehrt uns daher, daß wir nur dann des Opfers Christi theilhaftig, geistig wieder geboren werden und zum ewigen Leben erstehen, wenn wir wahre Buße thun, uns selbst verläugnen und Christus nachfolgen. Wie das Opfer Jesu der Wendepunkt in dem Verhältniß der Menschheit zu Gott ist, so ist es die Buße in dem Leben des einzelnen Menschen. Damit die Versöhnung der Menschheit mit Gott fortbestehe, und die Völker wie die einzelnen Menschen immer mehr erleuchtet, gereinigt und geheiligt werden, ihre ewige Bestimmung erreichen, haben der Vater und der Sohn den heiligen Geist in die Welt gesendet. Das Pfingstfest stellt den Höhepunkt in der Geschichte der Menschheit dar, denn es zeigt, daß der dreieinige Gott Alles gethan hat, um die Menschen zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückzuführen und ewig seliges Leben zu verleihen. Die Zeit von Pfingsten bis zum Advent zeigt uns nun, daß die Völker wie der einzelne Mensch nur die Bestimmung haben, unter der Mitwirkung des heiligen Geistes in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu wachsen, damit sie am großen Erntetage nicht als Unkraut erfunden werden. Das Kirchenjahr beginnt mit dem Ende der Geschichte der Menschheit, mit der Wiederkunft Christi zur ewigen Scheidung, um im Anfange auf den Zweck des Lebens auf-

merkſam zu machen. Die wahre Weltgeſchichte wird daher als Geſchichte des Reiches Gottes unter den Menſchen richtig aufgefaßt und recht verſtanden, wenn man an ihr den Ausſpruch Jeſu ſtets bewährt findet: Wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich; wer nicht mit mir ſammelt, der zerſtreut (Luk. 11, 23.).

Die Bedeutung des chriſtlichen Kirchenjahres beſteht aber nicht bloß darin, daß daſſelbe im Verlauf ſeiner Feſte an die Wahrheiten und Thatſachen erinnert, auf welchen das Heil der Völker beruht, ſondern daß durch dieſelben auch die an jene geknüpften Gnaden den Gläubigen immer mehr vermittelt werden. Das chriſtliche Kirchenjahr iſt eine kirchliche Ordnung, welche ſich auf das Werk der Erlöſung gründet und daher auch die Erlöſungsgnade vermittelt. Der Zweck des Kirchenjahres iſt daher, daß durch die Darſtellung der chriſtlichen Wahrheiten und göttlichen Thatſachen das geiſtige Leben genährt, geweihet und geheiligt werde. Das Kirchenjahr iſt der Träger eines höhern und edlern Lebens; denn wer mit der Kirche ſich freuet und trauert, gemüthlichen Antheil an den feſtlichen Zeiten der Kirche nimmt, lebt und bewegt ſich in inniger Verbindung mit der Kirche, und ſomit mit Chriſtus.

Die Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes concentrirt ſich darin, daß Gott daſſelbe aus der ägyptiſchen Knechtſchaft befreit, es zu ſeinem eigenen Volke conſtituirt, und es in das Land geführt hat, welches von Milch und Honig fließt und dieſes ihnen zum Beſitzthum gegeben hat. Dieſe Geſchichte iſt nur ein Schatten deſſen, was der Inhalt des Kirchenjahres iſt. Gott hat die Menſchen durch den zweiten Moſes, Chriſtus, nicht nur von dem politiſchen Druck des Heidenthums, ſondern von der ewigen Tyrannei des Fürſten der Finſterniß und des Todes befreit, er hat den Chriſten nicht nur politiſche Freiheit und Selbſtſtändigkeit verliehen, ſondern die wahre Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes; er führte ſie nicht bloß zu zeitlichem Wohlſtand, ſondern in das Paradies zurück, wo ſie ewig ſelig leben werden.

Daß das chriſtliche Kirchenjahr ein heiliges Jahr iſt, zeigen uns nicht nur die Hauptfeſte und feſtlichen Zeiten, ſondern auch die Feſte der ſeligſten Jungfrau und der Heiligen, womit die freien Tage des Jahres kirchlich begangen werden. Während die Hauptfeſte die Verherrlichung des dreieinigen Gottes und die Erlöſung Chriſti zum Gegenſtand haben, beweiſen uns die Feſte der Heiligen die Wahrheit und Wirklichkeit der

Erlöſung des Menſchen, und zeigen uns den Weg in Beiſpielen zur chriſtlichen Vollkommenheit.

Die ſymboliſche Bedeutung der chriſtlichen Feſte wird beſonders verſtärkt durch die hierauf bezüglichen Kirchenfarben, Ceremonien, Proceſſionen, Weihungen und Benediktionen, die beſondere Feierlichkeit des Gottesdienſtes, den Geſang ꝛc. Es würde uns zu weit von unſerm Vorhaben abführen, wenn wir bezüglich der Feſte in's Einzelne eingehen und alles Symboliſche, was dabei vorkommt, berühren wollten, daher verweiſen wir in dieſer Beziehung auf unſere Symbolik des moſaiſchen und chriſtlichen Cultus, das vierte Kapitel. Die chriſtlichen Feſtzeiten.

Drittes Kapitel.

# Die Symbolik des menſchlichen Lebens.

## §. 15.

### Das Symboliſche des urſprünglichen Lebens.

Gott hat den Menſchen nach ſeiner ewigen Idee als Syntheſe von Geiſt und Natur durch den Sohn erſchaffen, und der heilige Geiſt hat ſein Leben vermittelt und vollendet. Die göttliche Idee von dem Menſchen vereinigt in ſich die Idee von dem Geiſte und der Natur, welche in dem Weſen des Menſchen zur beſondern Einheit erhoben ſind. Weil der Geiſt deßwegen Ebenbild Gottes iſt, weil er die Einheit von Intelligenz und Freiheit iſt, ſich in ſich ſelber beſtimmt und unſterbliches Leben hat, ſo iſt der Menſch auch, ſofern er einen Geiſt hat, ein Ebenbild Gottes. Die Natur, die ſich im Menſchen mit dem Geiſte vereinigt hat, iſt Träger und Organ des Geiſtes während ſeines zeitlichen Lebens. Die göttliche Idee von dem Weſen des Menſchen iſt der Urgrund von demſelben, ſeine Wahrheit, ſein Geſetz und ſeine Beſtimmung. Dieſer Idee entſpricht der Menſch immerhin, weil er die Ebenbildlichkeit mit Gott niemals mehr verlieren kann, da dieſe nur mit der Vernichtung des Geiſtes verloren gehen könnte, allein Gott hat den Menſchen nicht nur zu ſeinem Ebenbilde, ſondern auch zu ſeiner Aehnlichkeit erſchaffen. Das Ebenbild Gottes im Menſchen bezeichnet ſeine geiſtigen Anlagen, die Ebenbildlichkeit die naturgemäße und gottgefällige Entwicklung der-

ſelben. Um das Weſen des Menſchen im Anfange zu vollenden, den Menſchen ganz der göttlichen Idee entſprechend darzuſtellen, hat der heilige Geiſt die Gottähnlichkeit in ihm dadurch vermittelt, daß er ihm Heiligkeit und Gerechtigkeit verlieh, ſein Verhältniß zu Gott vollkommen machte und ihn in die innigſte Verbindung mit der Gottheit brachte. Nun war es an dem Menſchen, ſeiner Erkenntniß gemäß durch freie Selbſtbeſtimmung ſeine ihm anerſchaffenen Anlagen dem Willen Gottes entſprechend zu entwickeln, Heiligkeit und Gerechtigkeit zu bewahren und in der innigſten Verbindung mit Gott zu verharren, und ſo ſeine hohe Beſtimmung zu erreichen. Der Menſch erhob daher von der Sünde ſeine Ebenbildlichkeit zur Gottähnlichkeit, indem er in freier Selbſtbeſtimmung ſeine geiſtigen Anlagen ſo entwickelte, daß er das ſubjectiv in ſich vollendete, was Gott objectiv in ihn gelegt hat. Das menſchliche Sein und Leben vor der Sünde war daher in Wirklichkeit ein Symbol der göttlichen Idee von dem Menſchen, weil er ſo war, wie ihn Gott von Ewigkeit gedacht und gewollt hat, oder er entſprach dem Zweck und der Beſtimmung ſeiner Schöpfung. Der Menſch war vor der Sünde ein wahrer und wahrhaft vollkommener Menſch; daher ſagt Staudenmaier: „Der Begriff der vollkommenen Angemeſſenheit des Weſens des erſten Menſchen an die ewige Idee des Menſchen, in welcher das ſupernaturale Element ſtets als mitgeſetzt gedacht wird, iſt der Begriff des Urmenſchen, deſſen Beſtimmung nur die war, die unmittelbar von Gott durch Gnade gegebene durch eigene Willensbeſtimmung zum freien Eigenthum zu machen“ (Lehre von der Idee S. 921.).

In dieſem Zuſtande ſtand der Menſch in innigſter Verbindung mit der Gottheit und in der vollkommenſten Einheit mit ſich ſelbſt, weil er ſo dachte, wollte und handelte, wie Gott es wollte, und es war kein Zwieſpalt in ihm, weil der Wille immer mit Freiheit das vollzog, was die Intelligenz als Wahrheit erkannte. In dieſem Zuſtande beſaß er auch die wahre Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, denn der Herr iſt Geiſt; wo aber Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit (2. Cor. 3, 17.), und entſprach nach allen Seiten der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben und hatte ſeine Beſtimmung erreicht, und durfte nur in derſelben mit Freiheit verharren. Dazu forderte ihn immer ſein innerer, höherer und ewiger Menſch, ſein Gewiſſen auf, welches in Form eines Geſetzes ihn verpflichtet, ſeine Beſtimmung mit Freiheit zu erfüllen und über die Art und Weiſe, wie er dieſes thut, richtet. Das

Gewiſſen iſt aber nicht Etwas, das der Menſch ſich ſelbſt geben oder nehmen kann, ſondern es kündigt ſich in ihm als ein überweltliches abſolut heiliges Princip an, welches den Menſchen für immer an Gott knüpft.

Die Möglichkeit der Sünde lag von Anfang an darin, daß der Wille des Menſchen in ſeinem Sichſelbſtbeſtimmen und Handeln nicht nothwendig nach der erkannten Wahrheit ſich richten muß, da Intelligenz und Wille nur durch die Freiheit verbunden ſein ſollen, damit der Menſch mit Freiheit das ſich eigen mache, was ihm aus Gnade verliehen worden iſt, und es ihm als Verdienſt angerechnet werden könne. Wenn er aber mit Freiheit ſeinen Willen von der erkannten Wahrheit trennt, und ſeiner Beſtimmung entgegen handelt, ſo verliert er das, was ihm aus Gnade zur Vollendung ſeines Lebens geſchenkt worden iſt, fällt von ſeiner Idee und Gott ſelbſt ab, und iſt nicht mehr Symbol der göttlichen Idee von ſeinem Leben, da er die Gottähnlichkeit verloren hat, und es keine Idee des Böſen gibt. Weil der Menſch das mit Freiheit thut, wird es ihm zur Schuld.

Der menſchliche Geiſt denkt und will in dem Zuſtande der Sünde, allein er denkt nicht mehr, was Gott denkt, und will nicht mehr, was Gott will. Weil er nur mehr ein formales Ebenbild Gottes iſt, richtet er ſeine Gedanken nur mehr auf das Sinnliche, Zeitliche und Nichtige, und will nur dieſes. Sein Sinn und ſeine Gedanken ſind nun zum Böſen geneigt, ſein ganzes inneres und äußeres Leben iſt verkehrt und ideenlos. Die göttlichen Ideen, welchen die Dinge ihr Daſein verdanken, ſind in dieſen die bildenden und geſtaltenden Kräfte, und in den Geiſtern zugleich ihr Licht, ihr Geſetz und ihre Kraft. Wenn nun der Menſch ſündigt, tritt er aus der göttlichen Idee heraus, verliert daher dadurch ſein Licht, ſein Geſetz oder ſeine Beſtimmung, und ſeine ſittliche Kraft oder Freiheit, und es wird ſomit ſeine Intelligenz geſchwächt und dem Irrthum und Zweifel preisgegeben, und der Wille mit Freiheit den niedern Trieben dienſtbar gemacht. Weil es keine Idee des Böſen gibt, iſt er auch nicht mehr das Symbol einer wahren, ſondern nur mehr einer formalen Idee.

Das Leben der Sünde widerſtrebt der Natur und Beſtimmung des Menſchen, was beſonders daraus erhellet, daß der Apoſtel ſagt: Nicht das Gute, was ich will, thue ich, ſondern das Böſe, was ich nicht will. Ich habe Luſt am Geſetze Gottes dem innern Menſchen nach (Röm. 7, 19. 21.).

Der innere Menſch will daher immer den Zwieſpalt, den die Sünde zwiſchen Intelligenz und Wille in dem menſchlichen Geiſte geſetzt hat, aufheben und ihn zur Einheit zurückführen. Wer iſt nun aber der innere Menſch? Dieſer iſt nichts Anderes als das Gewiſſen, die innere Gewißheit von der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen. Es iſt die in das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes zurückgedrängte göttliche Idee von dem Sein und Leben des Menſchen; es iſt daher auch, weil es die göttliche Idee iſt, die durch den menſchlichen Geiſt real geworden iſt, unzerſtörbar und unverlierbar. Der innere Menſch, das Gewiſſen, bleibt ſeiner Beſtimmung ewig getreu, daher findet nie ein Zwieſpalt zwiſchen ſeiner Intelligenz und ſeinem Willen ſtatt; darum belehrt, gebietet, richtet und verurtheilt (belohnt oder beſtraft) der innere Menſch den äußern in allen ſeinen Geſinnungen und Handlungen, und will ihn mit ſich vereinigen. „In dieſer Beziehung," ſagt Staudenmaier, „iſt es im Geiſte des Menſchen jene reine, lautere, heilige, unbeſtechliche, an ſich unverletzliche, ſich ſtets gleichbleibende, nach ewigem Recht Alles beurtheilende Kraft, die in ihrem Sein und in ihrer Wirkſamkeit ſelbſt da nicht untergeht, wo der empiriſche Menſch ſeinen ſittlich-religiöſen Tod ſich ſelber längſt bereitet hat. Ja ſelbſt im verworfenſten Geiſte, im Teufel, lebt das Gewiſſen fort, und iſt in ihm noch ein unverwüſtlich Gutes, eine Subſtanz, die bei aller ſonſtigen Verkehrung des Geiſtes nicht aufhört, eine von Natur gute zu ſein" (Dogm. III. 672.).

## §. 16.

## Das Leben des Heiden- und Judenthums.

In dem Gewiſſen liegt daher der Grund, warum das von ſeiner Idee und von Gott abgefallene Leben des Menſchen ſich nicht gänzlich von der Wahrheit und Tugend losreißen, und ſich nicht ganz verkehren und entarten kann. Der innere Menſch iſt es, welcher den äußern unabläßlich antreibt in der Finſterniß das Licht des Geiſtes zu ſuchen und ſein Leben ſo einzurichten, daß es der innern Anforderung entſpreche.

Da der menſchliche Geiſt auch nach dem Sündenfall die Intelligenz, d. h. die Kraft hat die Wahrheit zu erkennen, und die Freiheit des Willens, zwiſchen Gutem und Böſem zu wählen, und das Gewiſſen ihn immer antreibt, die Wahrheit zu erforſchen und das Gute zu lieben

und zu thun, ſo werden wir uns wohl keine richtige Vorſtellung von dem Heidenthume machen, wenn wir da nur Nacht und Finſterniß, und nichts als Sünde und Laſter zu finden glauben.

Dieſer Anſicht widerſpricht die Lehre der Kirche, nach welcher durch die Sünde Adams die Intelligenz und die Freiheit des menſchlichen Willens zwar verdunkelt und geſchwächt, aber nicht gänzlich ausgelöſcht und unterdrückt worden ſind. Daß der menſchliche Geiſt auch nach der Sünde noch die Kraft der Intelligenz hatte, einen Vernunftbeweis für Gottes Daſein zu machen und Gott zu erkennen, lehrt insbeſondere der Apoſtel (Röm. 1, 20.). Wir finden daher in dem Heidenthum das ununterbrochene Streben, das Göttliche immer mehr kennen zu lernen. Daß ferner die menſchliche Vernunft durch die Sünde Adams nicht gänzlich unfähig wurde, die Wahrheit zu erkennen, beweiſen uns die Wiſſenſchaften der Heiden in den natürlichen Dingen. Haben ſich nicht die Weiſen Griechenlands durch großartige Erkenntniſſe ausgezeichnet? Je mehr ſich das menſchliche Wiſſen in den natürlichen Dingen erweiterte, deſto mehr mußte man ſich auch gedrungen fühlen, die göttlichen Dinge zu erforſchen und zu erkennen. Da die Freiheit des Willens durch die Sünde nicht vernichtet, ſondern nur geſchwächt wurde, und der innere Menſch den äußern immer auffordert, ſein Leben nach dem dem Geiſte eingeprägten natürlichen Moralgeſetz (Röm. 1, 18. 19.) einzurichten, kann auch das Heidenthum nicht aller ſittlichen Kraft und Tugend für verluſtig erklärt werden. Der Anſicht, daß alle Werke der Heiden Sünden ſind, tritt die Kirche mit dem Anathem entgegen: Si quis dixerit, opera omnia quae ante justificationem fiunt, quacunquae ratione facta sint, mere esse peccata, anathema sit (Conc. Trid. sess. VI. c. 7.). Haben wir nicht unter den cultivirten heidniſchen Völkern Männer von ſittlicher Größe, eine große ſittliche Kraft und ſittliche Heldenthaten zu bewundern? Wenn nun auch die heidniſchen Tugenden aller übernatürlichen Beziehungen ermangeln und nur Wirkungen des natürlichen Moralgeſetzes ſind, ſo beweiſen ſie doch die Nothwendigkeit der Tugend zur Glückſeligkeit des Lebens, wie das beſonders in den Myſterien dargeſtellt wurde. Das ſittliche Leben des Heidenthums wurde beſonders befördert durch die Staatseinrichtungen, durch Geſetze und Gewohnheiten, religiöſe Gebräuche und Sitten. Die bürgerlichen Tugenden waren die Vorſchulen für ein freies ſittliches Leben. Wie in Griechenland die Wiſſenſchaft wohlthätig auf die Sitt-

lichkeit einwirkte, ſo wurde dieſe gefördert in dem römiſchen Staate durch die Geſetzgebung und Rechtspflege. Die natürliche Tugend, ſagt Stiefelhagen, war dem Heiden der ſtärkſte Schutz gegen ſittliche Verwilderung und gegen die von der Religion ſelbſt geheiligten Ausſchweifungen, wie ſein beſſeres Erkennen ihn gegen die Thorheiten heidniſcher Unvernunft ſchützte. Ja bei der tiefen, innigen Wechſelbeziehung, die in der menſchlichen Natur zwiſchen Erkennen und Wollen, und zwiſchen Wollen und Erkennen beſteht, müſſen wir endlich annehmen, daß die natürlichen Tugenden auch ein ſtarker Hebel mit waren, die menſchliche Vernunft vor größerer Verwüſtung zu bewahren, und überhaupt den weiteren Ausartungen des Heidenthums in Unnatur Schranken zu ſetzen (Theol. d. Heidenth. S. 412.).

Wir erkennen daher in dem Heidenthum das naturnothwendige und naturgemäße Streben, das Göttliche zu erkennen und das Leben den Forderungen des Gewiſſens und den Uroffenbarungen entſprechend zu geſtalten und zu entfalten, oder das Streben die im innern Menſchen ruhende und ſchaffende göttliche Idee wieder zu erkennen, und dieſe auf ſein ganzes Leben auszudehnen und in die ewige Idee von ſeinem Sein und Leben zurückzukehren. Dieſem natürlichen Streben des Heidenthums kam auch die Gnade Gottes um der nachfolgenden Verdienſte Chriſti willen entgegen, denn ohne dieſe iſt keinem Menſchen eine göttliche Gnade erwieſen worden; daher ſagt Stiefelhagen richtig: „Chriſtus iſt die Quelle alles höhern Lebens in der geſchichtlichen Menſchheit, von ihm gehen die Ströme der göttlichen Gnade aus nach allen Punkten der Weltgeſchichte, und wie er ſo der Logos iſt, durch welchen unſer Geſchlecht von Anfang an erleuchtet war, ſo iſt er es auch, von dem in gleicher Weiſe die ſittliche Kraft des Menſchen erhalten und fruchtbar gemacht ward“ (S. 454.). Da Gott nicht den Tod des Sünders will, ſondern will, daß er ſich bekehre und lebe, ſich Aller erbarmt, um Alle zu retten, dürfen wir wohl annehmen, daß Viele unter den Heiden ſchon in dieſem Leben die Gnade der Rechtfertigung erlangten, diejenigen, welche die Abgötterei verabſcheuten, an Einen Gott glaubten und mit ihrem Glauben einen ſittlichen Lebenswandel verbanden. Es wird ja von vielen Menſchen vor der Sündfluth geſagt, daß ſie gerecht und heilig, Kinder Gottes waren. Von Henoch z. B. wird berichtet, daß er wegen ſeiner Gerechtigkeit in den Himmel aufgenommen wurde, und daß Noe wegen ſeiner Gottesfurcht aus der Sündfluth gerettet ward. Zu dieſer Annahme

berechtigt uns auch der Ausſpruch: In jedem Volke iſt, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm angenehm (Apoſtelg. 10, 35.; Vgl. 1. Petr. 3, 19.; Röm. 2, 14.). Da die Uroffenbarung das Heil der Menſchheit durch einen beſondern Erlöſer verheißt, und alle Völker einen ſolchen hofften, hat die Rechtfertigung der Heiden ihren Grund in den Verdienſten des zukünftigen Erlöſers; daher ſagt der heilige Thomas: Si qui salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam de divina providentia, credentes, Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos (Summa II. sec. 2. 7.). Hiemit ſtimmt auch der heilige Auguſtin, Clemens von Alexandrien überein, und Juſtinus ſagt: „Chriſtus iſt das höchſte Licht der Vernunft, woran das ganze Menſchengeſchlecht Theil hat. Daher ſind alle diejenigen, welche dieſer Vernunft gemäß gelebt haben, Chriſten, obgleich man ſie angeklagt haben mag, Atheiſten zu ſein" (Apol. II.). Die Lehre, daß den Heiden keine hinreichende göttliche Gnade zu Theil werde, wurde von der Kirche unter Papſt Alexander VIII. mit dem Anathem belegt; daher ſagt Stiefelhagen ganz trefflich: Die Lehre der Kirche verkündigt die Wahrheit in ungetrübter Klarheit und Milde, und ihr gelingt es, das Heidenthum zu verdammen, ohne es in die Verzweiflung der Hölle zu ſtoßen, das Heidenthum zu begnadigen, ohne für ſich ſelbſt den alleinſeligmachenden Charakter zu ſchmälern (Theol. d. Heidenth. S. 469.).

Während das Leben des Heidenthums auf dem natürlichen Beſtreben des Menſchen beruhete, zu ſeiner Idee und zu Gott zurückzukehren, ſeine Beſtimmung zu erfüllen und ſeinen ewigen Zweck zu erreichen, kam Gott den Iſraeliten mit einer fortlaufenden Offenbarung entgegen, um ſie in den Stand zu ſetzen, den allein wahren Gott zu erkennen und zu verehren, und um ihnen die Mittel zu geben, ihr Leben ſo einzurichten, daß es ſeinem heiligen Willen entſpreche. Durch die Gebote und Verbote des Geſetzes wurde das ganze Leben des Iſraeliten ſo geregelt, daß es, wenn es dieſen entſprach, als ein gerechtes und heiliges erſchien, allein die Gerechtigkeit und Heiligkeit war keine ſubjective und wahre, ſondern nur eine formale oder legale. Die ganze moſaiſche Religion mit ihrem Geſetze und Cultus hatte die Heiligung des Volkes zum Gegenſtand und Zweck, allein die wahre Heiligung konnte es nur durch die Verdienſte Chriſti erlangen. Wer den Glauben an Einen

lebendigen Gott festhielt und seine Gebote beobachtete, erlangte die Gnade der Rechtfertigung insofern, als er bis zum Opfertode Christi in der Vorhölle auf den erlösenden Messias warten mußte, ehe er zum ewig seligen Leben eingehen konnte. Durch die Gerechtigkeit des Gesetzes kehrte der Israelite nur in die Form der göttlichen Idee von seinem Sein und Leben, und nur in eine legale Verbindung mit Gott zurück. Nachdem aber das Lamm Gottes die Sünden der Welt hinweggenommen hatte, verlieh den gesetzlich Gerechten der heilige Geist wieder das volle und wirkliche Leben der Idee, oder erhob die formale Gerechtigkeit und Heiligkeit zu einer subjectiv wirklichen, indem er ihnen diese wie den ersten Menschen mittheilte. Das Gesetz war an sich nicht vermögend, die Rechtfertigung der Israeliten zu bewirken, sondern es konnte nur auf den hinweisen, durch den allein die Gnade der Rechtfertigung erlangt werden kann — auf den von Gott verheißenen Messias. Mit Beziehung des israelitischen Lebens auf den Welterlöser können wir daher auch mit Haneberg sagen: Alle Juden, welche in die alttestamentliche Offenbarung und Institution eingegangen sind und das Gesetz getreu erfüllt haben, gehören zu den wirklich Erlösten (Gesch. d. Offenb.). Der Endzweck des alten Gesetzes, sagt der heilige Thomas, war die Rechtfertigung, ohne daß es diese jedoch zu wirken vermochte; aber es stellte sie figürlich dar in seinen Ceremonien und enthielt deren Verheißung (Summa I. sec. 107, 2.). Obgleich das Gesetz die Rechtfertigung des Menschen nicht zu bewirken vermochte, so war es doch eine sichere Vorbereitung dazu.

## §. 17.

## Die Idee des christlichen Lebens.

Vermittels der ewigen Idee von dem menschlichen Sein und Leben steht der Mensch in inniger Vereinigung mit der Gottheit. Durch die Sünde tritt der Mensch vermöge seiner Freiheit aus seiner Idee heraus und bricht die Verbindung mit Gott ab; weil aber sein Leben ideenlos und unvernünftig wird, richtet es sich auf das Sinnliche, Eitle und Nichtige. Mit der Idee verlor der Mensch sein Licht, sein Gesetz und seine Freiheit. Das sündhafte Leben widerstrebt daher der Natur des menschlichen Wesens, weil es eine Vereitlung seiner ewigen Bestimmung

in ſich ſchließt. Weil aber der Geiſt des Menſchen auch in der Sünde ein Ebenbild Gottes bleibt, wenn er auch die Gottähnlichkeit verloren hat, und die ewig lebendige und ſchaffende Idee ſeines Seins und Lebens ſich von der Peripherie der geiſtig-ſinnlichen Kräfte in den innern Menſchen, das Gewiſſen, zurückgezogen hat, und von da aus den äußern Menſchen immer auffordert zur Einheit mit ſich zurückzukehren, iſt immer noch ein Wendepunkt in dem Sünder in ſeine Idee zurückzukehren, ſich mit Gott wieder zu vereinigen und ſeine ewige Beſtimmung zu erfüllen. Das Heidenthum hat die Unnatur und Unglückſeligkeit ſeines Lebens erkannt und gefühlt, und ſich durch Anwendung verſchiedener Mittel beſtrebt, eine höhere Erkenntniß ſeines Lebens zu erlangen, ſich von der Sünde zu reinigen und einen höhern Lebenszuſtand zu erreichen, allein weil das der ſündige Menſch nicht aus eigener Kraft erreichen kann, war das Streben an ſich erfolglos. Kein Volk des Alterthums hat die Sündhaftigkeit und Unglückſeligkeit des menſchlichen Lebens beſſer erkannt und gefühlt, als das Volk Iſraels, weil es durch eine beſondere Offenbarung Gottes erleuchtet war. Gott hat ihm das Geſetz zu ſeiner Erleuchtung gegeben und verſchiedene Mittel angeordnet, durch deren Anwendung es geſühnt und geheiligt werden ſollte, allein ſo lange das Opfer für die Sünden der Welt nicht dargebracht war, konnte es keine wirkliche Entſündigung und Heiligung, ſondern nur eine formale oder legale erlangen.

Erſt mit dem Chriſtenthum iſt der Menſchheit der Wendepunkt gegeben worden, ſich von der Sünde zu reinigen, in ihre Idee zurückzutreten und ſich mit der Gottheit in Wahrheit und Wirklichkeit zu vereinigen und ihr ewiges Ziel zu erreichen. Weil in Folge des Sündenfalles alle Menſchen allzumal Sünder wurden und keiner mehr gerecht war vor Gott, und keiner für ſeine Schuld und Strafe Gott genug thun konnte, bedurfte die Welt eines unendlich werthvollen und gottgefälligen Opfers, durch welches wirklich in objectiver Weiſe die Sünden der Welt getilgt werden. Weil kein ſolches Opfer in der Welt zu finden war, hat es Gott ſelbſt aus Gnade in ſeinem menſchgewordenen Sohne gegeben, um die Menſchen, wie der Apoſtel ſagt, die ehedem entfremdet und feindlich geſinnt waren in Werken der Bosheit, zu verſöhnen in dem Leibe ſeines Fleiſches (Chriſti) durch den Tod, um ſie heilig und untadelhaft und unſträflich darzuſtellen vor ihm (1. Col. 1, 21. 22.). Objective iſt in Chriſtus den Menſchen Alles gegeben, was

ſie bedürfen, um in ihren urſprünglichen Zuſtand nach und nach zurückzukehren und den Zweck ihrer Schöpfung zu erreichen. Das objectiv Gegebene muß aber von den Menſchen ſubjectiv ergriffen und aufgenommen werden; denn das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die, welche Gewalt brauchen, reißen es an ſich. Die Gewalt, die der Menſch ſich anthun muß, um das Himmelreich an ſich zu reißen, beſteht darin, daß er ſeinen Verſtand gefangen nimmt und ihn der göttlichen Offenbarung unterwirft, d. h. daß er an Chriſtus glaube, daß er, da er bisher ein verkehrtes Leben geführt hat, ſeine Verkehrtheit erkenne und bereue und ſich feſt entſchließe, die Sünde zu verabſcheuen und zu meiden, und Chriſto nachfolge, d. h. daß er Buße thue, und endlich, daß er ſich taufen laſſe, denn der Herr ſprach ja ſelbſt: Wer da glaubt und ſich taufen läßt, der wird ſelig werden (Marc. 16, 16.). Vermittels der Taufe gibt ſich der Menſch Chriſto zu eigen, und er wird ſeiner Verdienſte theilhaftig; die objective Erlöſung wird dadurch eine ſubjective. Aus dieſem Grunde werden auch dem Gläubigen durch die Taufe die Erbſünde und die wirklichen Sünden, Sündenſchuld und Strafe nachgelaſſen, und er wird gerechtfertigt. Der heilige Geiſt iſt es ſofort, der den Täufling Chriſto einverleibt und ein neues und heiliges Leben in ihm erweckt und entwickelt; daher lehrt die Synode von Trient: Gott haſſet nichts an den Wiedergebornen, da nichts Verdammliches an denen iſt, die wahrhaft mit Chriſto begraben ſind, durch die Taufe in den Tod: die nicht nach dem Fleiſche wandeln, ſondern die, indem ſie den alten Menſchen ablegten und den neuen anzogen, der nach Gott geſchaffen iſt, unſchuldig, unbefleckt, unſträflich und Geliebte Gottes geworden ſind. Der heilige Geiſt iſt es denn auch, welcher die Seele des Getauften mit ausgezeichneten geiſtigen Gütern und Gaben bereichert, wodurch die Menſchen Kinder Gottes und Erben des ewigen Heiles werden. Der Menſch wird daher in der Taufe um der Verdienſte Chriſti willen durch den heiligen Geiſt eine neue Creatur in Chriſto, oder er kehrt in ſeine urſprüngliche Idee zurück und entfaltet nach allen ſeinen Beziehungen ein neues und heiliges Leben. Wir dürfen jedoch nicht vergeſſen, daß die Taufe nur eine geiſtige Wiedergeburt bewirkt, und daß der Menſch durch dieſelbe nicht auch dem Leibe nach in ſeinen urſprünglichen Zuſtand in dieſem Leben zurückverſetzt wird. Da der Geiſt des Menſchen mit der verdorbenen Natur verbunden iſt und er ſelbſt durch die Sünde befleckt war, bleibt in ihm auch

nach der Taufe die Begierlichkeit oder der Zunder nach dem Ausdruck des heiligen Auguſtinus zum Kampfe zurück. Die Schuld der Begierlichkeit wird in der Taufe getilgt, die Schwäche aber bleibt zurück. Weil die Sünde zweierlei Strafen in ihrem Gefolge hat, die ewige und die zeitliche, ſo wird die ewige durch Chriſtus getilgt und nachgelaſſen, allein die zeitliche hat der Menſch ſelbſt zu tragen — die Müheſeligkeit des Lebens und den Tod, damit er ſelbſt auch etwas zu ſeiner vollen Erlöſung beitrage. „Chriſtus ſelbſt," ſagt der römiſche Katechismus, „obſchon er von Anbeginn ſeiner Geburt die Fülle der Gnade und Wahrheit beſaß, hat dennoch die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, die er annahm, nicht früher abgelegt, als bis er die Marter des bittern Leidens und den Tod erlitten, und hierauf zur Herrlichkeit des unſterblichen Lebens auferſtanden war." Nach dem Vorbilde Chriſti wird auch die verdorbene menſchliche Natur mit der Auferſtehung wiederhergeſtellt werden.

Seinem geiſtigen Weſen nach iſt der Chriſt ein vollkommen Erlöſter; er iſt vermittels der gläubigen Aufnahme der Lehre Jeſu und der Aneignung der Verdienſte Chriſti in die ewige Idee ſeines Seins und Lebens zurückgetreten, erfüllt wieder ſeine Beſtimmung, wandelt im Lichte des Herrn und als Kind des Lichtes und entfaltet nach allen Beziehungen wieder ein Leben, wie es Gott gedacht und gewollt hat. Er lebt in inniger Vereinigung mit Gott, tritt der Natur gegenüber wieder als Herrſcher im Namen Gottes auf, entwickelt alle ſeine Anlagen in gottgefälliger Weiſe und erfüllt ſeine Pflichten gegen ſeine Mitmenſchen; dadurch erlangt er wieder die verlorne Gottähnlichkeit. Das wahre chriſtliche Leben iſt daher wieder ein Symbol der ewigen göttlichen Idee von dem menſchlichen Leben geworden, welche durch das heidniſche Leben nur getrübt und verdunkelt dargeſtellt wurde, und in dem Judenthum nicht vollkommen erſchienen iſt. Oder ſollten wir das chriſtliche Leben nicht als ein ſymboliſches bezeichnen dürfen? Das menſchliche Leben iſt etwas Aeußerliches, in die Sinne Fallendes und ſtellt ſich dar in ſinnlich wahrnehmbaren Zuſtänden, Aeußerungen und Handlungen. Das läßt ſich auch von dem Leben des Materialiſten ſagen, der an das Daſein eines überſinnlichen Gottes, an die Geiſtigkeit ſeiner Natur und an die Unſterblichkeit ſeiner Seele nicht glaubt; aber es prägt ſich durch ſein Leben keine Idee aus, ſondern iſt nur der Ausdruck ſeines ſinnlichen Wohlſeins und ſeines Strebens darnach.

Wie ganz anders iſt es bei dem Chriſten, deſſen ganzes Thun und Laſſen von Einem höhern Gedanken, einer Idee, beſtimmt und geleitet wird? Das wahre chriſtliche Leben iſt der Vollzug der ewigen Idee Gottes.

Der Chriſt hat ein Vorbild ſeines Lebens an dem Lebenswandel Chriſti. Zweck der Menſchwerdung des Sohnes Gottes war nicht nur die vollkommenſte Offenbarung Gottes und das Lebensopfer, ſondern auch um durch einen anſchaulichen Lebenswandel den Menſchen zu zeigen, wie ſie die Idee des menſchlichen Lebens realiſiren ſollten. Gottes Sohn iſt Menſch geworden, um vor den Augen der Menſchen die ewige Idee des Vaters in einem Lebensbeiſpiel auszugeſtalten und zu vollziehen. Er iſt nicht nur in dem Sinne als wahrer Menſch erſchienen, daß er wirklich die menſchliche Natur annahm, menſchliche Bedürfniſſe fühlte und menſchliche Schickſale erlebte, er iſt auch in dem Sinne wahrer Menſch, weil wir in ihm den wahrhaftigſten, den ſittlich freieſten, den heiligſten und in ſich ſeligſten Menſchen, die volle Lebensvollendung des Menſchen geſehen haben. Er iſt die realgewordene Idee der Menſchheit; denn vollkommener, reiner, wahrhaftiger können wir uns den Menſchen nicht denken, als wir ihn in ihm geſehen haben. Er iſt das Ideal des chriſtlichen, des vollkommenen menſchlichen Lebens.

## §. 18.

### Die verſchiedenen Beziehungen des chriſtlichen Lebens.

Gott hat den Menſchen nach ſeiner ewigen Idee von dem Sein und Leben deſſelben erſchaffen; und alſo dieſe Idee durch die Erſchaffung des Menſchen realiſirt. Wie in der ewigen Idee Gottes von dem Menſchen alle Beziehungen ſeines Seins und Lebens enthalten ſind, ſo ſoll er ſie auch durch ſein wirkliches Leben vollziehen. Dazu wurde er auf ein neues durch das Chriſtenthum oder ſeine Erlöſung befähigt. Gott hat den Menſchen aus Liebe erſchaffen, damit er ſich der göttlichen Liebe erfreue und darin ewig ſelig ſei; daher iſt auch die Liebe der Grundzug des chriſtlichen Lebens. Der menſchliche Geiſt iſt aber der wahren Liebe nur fähig, wenn er von der Sünde gereinigt iſt, weil die Sünde das Gegentheil der Liebe, — Haß iſt. Da aber die Liebe ſich immer auf einen Gegenſtand bezieht, muß ſie dieſen Gegenſtand auch als der Liebe

werth erkennen und ihm vertrauen. Die christliche Liebe kann daher nicht von dem christlichen Glauben und der christlichen Hoffnung getrennt sein. Der Glaube erzeugt nothwendig die Liebe und die Hoffnung, allein die Liebe ist und bleibt das ewige Agens des christlichen Lebens (1. Cor. 13, 13.); sie ist die Seele desselben und gibt allen Handlungen und Bestrebungen des Menschen das Gepräge einer erhabenen Beziehung. Durch die Liebe erhält das christliche Leben die innerste organische Einheit, es wird ein Baum, der wächst, Aeste, Zweige, Blätter und Blüthen treibt und Frucht bringt. Das christliche Leben ist daher ein einheitliches, weil der Geist, der sich darin ausgestaltet, nur Einer ist, aber er lebt, bewegt sich in verschiedenen Richtungen. Die Liebe ist es aber wieder, welche die Einheit des Lebens in den verschiedensten Richtungen erhält und vor falschen und verderblichen bewahrt. Die Hauptbeziehungen, in welchen das christliche Leben in die Erscheinung tritt, sind die allgemeinen Verhältnisse, in welchen der Mensch auf Erden lebt. Diese sind die Kirche, der Staat, die Gesellschaft und die Familie. Der Christ lebt ein kirchliches, bürgerliches, gesellschaftliches und familiäres Leben, und nach diesen Gesichtspunkten wollen wir hier das christliche Leben in Kürze betrachten, um es in allen seinen Beziehungen als die Realisirung der göttlichen Idee oder als ein symbolisches aufzufassen und darzustellen.

### I. Das kirchliche Leben des Christen.

Der Mensch hat nothwendig eine Beziehung zur Gottheit, und diese wird ihm durch die christliche Kirche vermittelt. Vor dem Geiste des Christen steht als wahr und wirklich Gott, der unendlich liebevolle Vater als Schöpfer Himmels und der Erde, als Erhalter und Regierer des Weltalls, Christus als der ewige Mittler und Versühner, und der heilige Geist als Erwecker heiliger Gesinnungen und Bestrebungen und Vollender unserer Heiligkeit. Diese durch die Lehre der Kirche vermittelte und erhaltene Erkenntniß setzt den Menschen auch, nachdem er wiedergeboren ist, in Stand, seine Beziehungen zur Gottheit seiner Idee gemäß zu entwickeln und zu gestalten, und so seinem irdischen Leben die höchste Bedeutung zu geben, oder seinen Wandel in den Himmel zu erheben.

Die Liebe, welche aus dem Glauben stammt, erweckt in der Seele des Christen erhabene und edle Gesinnungen, Gefühle und Bestrebungen

in der Richtung auf den dreieinigen Gott. Weil ſie Gott als den unendlich Vollkommenen und Liebenswürdigen erkennt, hat ſie eine große Freude an Gott und ſeinen Werken, nicht weil ſie Gutes von ihm hofft, ſondern weil er ihr Gott iſt.

Die Seele, welche Freude an Gott hat, unterwirft ſich ihm ganz mit Verſtand, Herz und Wille. Aus der Liebe ſtammt der Gehorſam gegen Gott, denn die Liebe will mit aller Kraft des Herzens und Willens nichts Anderes, als was Gott will, und macht dadurch das ſubjective Leben zu einem göttlichen, indem ſie den Willen Gottes zum Inhalt des eigenen Willens macht.

Die gläubige Seele ſehnt ſich nach Gott, ſie möchte von der Sünde immer mehr gereinigt und geheiligt, in ſteigender chriſtlicher Vollkommenheit Gott immer ähnlicher werden und ihm näher kommen. Die gläubige Seele ſehnt ſich nach dem Schauen Gottes und von Gott ewig geliebt zu werden.

Die Liebe des Glaubens vertrauet, bittet, hofft und duldet. Die chriſtliche Seele hat ein unbedingtes Vertrauen zu Gott, d. h. ſie iſt gewiß, daß Gott ſie liebt und für ſie ſorgt, daß er ihr ſtets mit ſeiner Gnade beiſtehe die Sünde zu meiden, daß er alle Ereigniſſe ihres Lebens zu ihrem Beſten lenken, daß ſie einſt die himmliſche Seligkeit erben und Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werde.

Die gläubige Seele wendet ſich in all' ihrer Noth zu Gott, weil er allein helfen kann und iſt in ihrem Vertrauen gewiß, daß er alle ihre Wünſche befriedigen werde, wenn ſie ſeiner Weisheit nicht entgegen ſind. Sie wünſchet und bittet, es möchte ihr Alles zu Theil werden, was Gottes iſt, und Gott möchte all' ihre Wünſche und Hoffnungen erfüllen, welche ſie insbeſondere in den Worten ausſpricht: Zukomme uns dein Reich; und gib uns heute unſer tägliches Brod. Die Liebe bittet nicht nur für ſich allein, ſondern für die ganze Menſchheit, und ihre Bitte wird zugleich Fürbitte.

Die Liebe, welche aus dem lebendigen Glauben an den unendlich liebevollen und höchſt weiſen Gott ſtammt, trägt und duldet Alles, was Gott ſchickt und verhängt. Der Chriſtgläubige erträgt daher alle Leiden und Trübſale des Lebens mit Geduld und Standhaftigkeit, denn er iſt überzeugt, daß Gott den Menſchen nicht über ſeine Kräfte verſucht werden läßt. Er blickt zu ſeinem Herrn empor, welcher ſelbſt durch Leiden und Tod in ſeine ewige Herrlichkeit eingegangen iſt. Der Chriſt nimmt

alle Leiden freudig auf, erträgt ſie kindlich ergeben, und benützt ſie zu ſeiner ſittlichen Vollkommenheit.

Das Vertrauen, die Bitte und die Hoffnung des Chriſten, der Gott liebt, wird gerechtfertigt, erhört und erfüllt; daher fühlt ſich auch das Chriſtenherz zum Dank gegen Gott verpflichtet. Die dankbare Seele erkennet Gott als den freien Geber ihres Daſeins, Lebens, ihrer Güter und Kräfte, und ſchreibt ihm Alles, was ſie iſt, hat und hofft, als unverdientes Geſchenk zu. Die dankbare Seele weiß, daß ihre Bedürfniſſe nur durch Gaben und Gnaden Gottes befriedigt werden, ſie iſt darum auch voll Demuth, weil ſie ſich in Allem von Gottes Gnade abhängig erkennt und fühlt. Sie gibt ſich Gott ſelbſt als Gegengabe, weil ſie nichts Beſſeres hat; ſie iſt in Liebe entzückt nicht ſo faſt über die Gabe als den Geber, freuet ſich über die dem Mitmenſchen gewordenen Gaben und Glück wie über ihr eigenes. Das dankbare Herz preiſet Gottes Macht, Weisheit und Güte, und iſt ſelig in der Liebe zum allmächtigen Geber.

Die wahre Liebe eifert nothwendig für den geliebten Gegenſtand. Die Liebe wünſcht aufrichtig, daß Gott von allen Menſchen als der liebevolle Vater anerkannt, geehrt und geliebt werde; darum betet ſie: Geheiligt werde dein Name! Dein Reich komme! Dem Chriſten iſt hierin Chriſtus ein Vorbild, der nicht ſeine Ehre, ſondern die ſeines Vaters ſuchte, ſowie die Apoſtel, welche ihr Leben hingaben, um das Reich Gottes auf Erden zu verbreiten und Gott zu verherrlichen.

Der Chriſt ſteht in dem Verhältniß des Kindes zum Vater, er ſpricht daher auch die Sprache des Kindes, d. h. er betet, er tritt im Geiſte vor Gott und trägt ihm in Demuth, Vertrauen und Hoffnung alle ſeine Anliegen vor. Der Inhalt und Gegenſtand ſeines Gebetes iſt ſein Glaube, ſeine Liebe und ſeine Hoffnung, denn ſein Gebet iſt Lob-, Bitt- und Dankgebet. In dem Gebete erſcheint der Chriſt frei von Selbſtſucht, Selbſtvertrauen, Hochmuth und Scheinheiligkeit.

Auf dieſe Weiſe oder durch Uebung der bezeichneten Tugenden vollzieht der Chriſt dasjenige Moment der göttlichen Idee, welches ſein Verhältniß zu Gott von Ewigkeit geordnet hat; darum hat auch dieſe Seite des chriſtlichen Lebens einen ſymboliſchen Charakter.

Der Chriſt hat daher auch den höhern Lebenszuſtand erreicht, welchen das Alterthum vergebens zu erreichen ſuchte, er iſt mit dem dreieinigen Gott auf's Innigſte vereinigt. Wodurch hat er aber die Heiligung

ſeines Lebens und die Vereinigung mit Gott erlangt? Zuerſt durch die Verdienſte des Welterlöſers und dann durch die Inſtitution der chriſtlichen Kirche, denn die chriſtliche Kirche iſt die fortdauernde Vermittlung der Verdienſte Chriſti und der ſtetige Vollzug der chriſtlichen Religion. Die Kirche iſt daher auch nach Gott die größte Wohlthat für das menſchliche Geſchlecht, weil ſie bis an das Ende der Welt der Menſchheit alle die geiſtigen Wohlthaten zuwendet, welche ihr Chriſtus bei ſeinem Vater erworben hat. Wie ſie die Mutter des neuen höhern geiſtigen Lebens in der Menſchheit iſt, ſo hat ſie auch die Mittel, dieſes zu pflegen und zu erhöhen. In der Kirche iſt Chriſtus bei uns alle Tage bis an's Ende der Welt, denn ſie iſt ja ſein Leib auf Erden. Weil der Chriſt in ſeiner Kirche ſeinen Herrn und Heiland, ſeinen Propheten, ſeinen Hohenprieſter und ſeinen König ehrt und liebt, und ſie als die Mutter ſeines geiſtig wiedergebornen, ſeines erleuchteten, geheiligten und ſeligen Lebens erkennt, verhält er ſich auch wie ein Sohn oder eine Tochter zu der Mutter, und erfüllet in einem höhern Sinn das vierte Gebot Gottes gegen ſie. Er iſt darum voll Ehrfurcht, Liebe, Treue und Gehorſam gegen ſie, und verwirklicht dadurch ein wahrhaft religiöſes Leben. Die Kirche iſt die Pflegerin und Ernährerin ſeines religiös-ſittlichen Lebens nicht nur dadurch, daß ſie ihm die abſolute Wahrheit verkündigt und durch ihr eigenes Jahr ihn an die göttliche Thatſachen erinnert, welche zu ſeinem Heil auf Erden geſchehen ſind, ſondern daß ſie ihm immer die göttlichen Gnaden vermittelt, welche ihm nothwendig ſind, um ſich in der Vereinigung mit Gott zu erhalten oder ihn endlich in den urſprünglichen Zuſtand zurückzuverſetzen, in welchem er ſeiner ewigen Idee wieder vollkommen entſpricht.

Das treue Feſthalten an der Kirche, die Freude an ihr und die Benützung ihrer heiligen Mittel iſt ein Beweis, daß es dem Menſchen ernſtlich daran gelegen iſt, ſich von ſeiner Erniedrigung durch die Sünde zu erheben und ein Leben zu gewinnen, welches der göttlichen Idee wieder entſpricht und wahre Seligkeit iſt. Das kirchliche Leben hat darum auch einen ſymboliſchen Charakter, weil es die Idee der Wiedervereinigung mit Gott immer mehr und mehr nach innen und außen ausprägt.

### 2. Das chriſtliche Leben im Staate.

Nachdem ſich die Menſchen auf Erden vermehrt hatten, viele neben einander lebten, und im Verkehr mit einander ſtanden, mußten auch noth-

wendig die Verhältniſſe zu einander eine beſtimmte und feſte Norm annehmen, und eine gewiſſe Einheit und Ordnung in dem Nebeneinanderleben herbeigeführt werden. Der Menſch hat ſein Leben von Gott erhalten, und Gott will, daß er ſeine geiſtigen und leiblichen Kräfte entwickle und in freier Entwicklung ſein Lebensziel erreiche; er hat daher einen Anſpruch in ſolchen Verhältniſſen ſich bewegen zu können, daß er ſeine Lebensbeſtimmung erfüllen kann. Er bedarf daher einer Ordnung während ſeines geſellſchaftlichen Lebens auf Erden, welche durch eine ſelbſtſtändige Gewalt ungeſtört erhalten wird. Dieſe nothwendige Ordnung iſt das Recht, durch welches die Menſchen gerecht gegen einander ſein ſollen. Die Erhaltung des Rechtes iſt daher die Beſtimmung des Staates, weil der Menſch nur in einem Rechtsſtaate die Bedingungen findet, unter welchen er den Willen Gottes während ſeines zeitlichen Lebens an ſich ſelbſt vollziehen kann. Der Staat iſt daher nicht Selbſtzweck, ſondern nur Mittel für die menſchliche Geſellſchaft, damit Jeder die Bedingungen finde, unter welchen er ein wahrhaft menſchliches Leben führen und höhere Zwecke erreichen kann. Der chriſtliche Staat gründet ſich auf die Familie und die Kirche, daher muß er um ſeiner ſelbſt willen dieſe achten und ihre naturgemäßen Entwicklungen ſchirmen und befördern, und darum iſt auch ſeine Gewalt eine von dieſen verſchiedene. Mit der Errichtung einer Staatsverfaſſung bildet ſich nothwendig ein Unterſchied unter den Staatsangehörigen — es tritt nämlich eine Regierung, ein Regent mit ſeinen Beamten den Regierten oder den Unterthanen gegenüber, um durch Geſetze und Verordnungen und Handlungen die Einheit, Ordnung, Geſetzmäßigkeit des Staates zu erhalten und jedem Einzelnen Schutz für ſein Leben, ſeine Ehre, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zu gewähren.

Der Staat hat ſeinen tiefſten Grund in der Idee Gottes von der Menſchheit. Wie die ewige Idee Gottes von der Menſchheit eine unzählbare Menge menſchlicher Individualitäten umfaßt, und dieſe in derſelben in einer Einheit mit ſich verbunden ſind, ſo will Gott auch, daß die Menſchheit ſeine ewige Idee realiſire. Daher ſagt Alexander (Alens.): Die Einheit des göttlichen Weſens ſchließt die Vielheit, oder vielmehr die unendliche Zahl von Ideen in Gott nicht aus, weil nämlich in dem Weſen Gottes die natürlichen Verhältniſſe der geſchaffenen oder noch zu ſchaffenden einzelnen Weſen in einer ungetrübten Einheit eingeſchloſſen ſind (Staudenmaier, Dogm. III. 405.).

Die Menſchheit bildet eine Einheit, weil alle Menſchen Individuen derſelben Gattung ſind, oder alle das gleiche menſchliche Weſen haben, damit ſie aber ſich nach der göttlichen Idee zu einer organiſchen Einheit geſtalten, tritt jeder individuelle Menſchengeiſt mit eigenthümlichen Talenten und Fähigkeiten in die Welt ein (1. Cor. 12, 1. 4—7. 11—27.). Durch die göttliche Begabung iſt im Voraus der Lebensberuf oder das Amt des Menſchen beſtimmt. Die Menſchheit erſcheint in der göttlichen Idee als ein lebendiger Organismus, an welchem jeder einzelne Menſch ein beſonderes und beſtimmtes Glied iſt, und die Menſchen als Glieder des großen Menſchenleibes einander ergänzen und unterſtützen, weil jedes Glied des andern nothwendig hat. Die göttliche Idee von der Menſchheit findet zunächſt ihren Ausdruck in der organiſchen Einheit des Staatslebens. Der einzelne Staat wurzelt in der Idee der Menſchheit und kann als ein Glied des ganzen und großen Menſchenleibes betrachtet werden. Die Staatenbildung und das menſchliche Leben in ſtaatlichen Verhältniſſen iſt darum auch der Wille Gottes. Gott will, daß eine Obrigkeit unter den Menſchen beſtehe, und dieſe derſelben gehorſam ſeien, und daß die Obrigkeit als von Gott gewollt und geſetzt und als ſeine ſichtbare Stellvertreterin angeſehen werde, denn der Apoſtel ſagt: Jedermann unterwerfe ſich der obrigkeitlichen Gewalt: denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche beſteht, iſt von Gott angeordnet. Sie iſt Gottes Dienerin (Röm. 13, 1. 4.). Gott will die Obrigkeit als ſeine Stellvertreterin auf Erden, um Recht und Gerechtigkeit, Ordnung und Eintracht in der menſchlichen Geſellſchaft zu erhalten und dadurch Allen die Gelegenheit zu geben, daß ein Jeder nach ſeiner Begabung ſein zeitliches Leben entwickle und anwende (1. Tim. 2, 2.).

Der chriſtliche Staat hat daher die Aufgabe, die ewige Idee eines Staates zu realiſiren, und wenn dieſes geſchieht, ſo iſt er auch ein Symbol dieſer Idee oder der Reflex eines höhern Geiſterreiches. In dem chriſtlichen Staate erkennt ſich die Obrigkeit als von Gott gewollt und geſetzt und als ſichtbare Stellvertreterin Gottes, und bekennt ſich daher als von Gottes Gnade ſeiend. In dieſer Auffaſſung erkennt ſie auch ihre Aufgabe richtig, der Vater des Vaterlandes zu ſein und Recht und Gerechtigkeit, Friede und Wohlſtand unter den Unterthanen zu erhalten. Der chriſtliche Regent betrachtet ſich insbeſondere als Beſchützer der Familie und der Kirche, er hemmt nicht nur nicht ihre naturgemäße Entwicklung, ſondern fördert ſie, weil das Wohl des Staates auf dieſer

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(Tasso S. 134.)

Wie das weibliche Leben im Staate beschaffen ist, so gestaltet es sich auch in der Gemeinde, weil diese nur ein organischer Theil des Ganzen ist.

### 3. Das christliche Familienleben.

Das christliche Familienleben gründet sich auf die Ehe, welche durch das Christenthum wieder zu ihrer ursprünglichen Bedeutung und zu dem von Gott gesetzten Zweck zurückgeführt worden ist. Die eheliche Verbindung zwischen Mann und Weib zu leiblicher und geistiger Lebensgemeinschaft ist der Gedanke und Wille Gottes (1. Mos. 2, 20—25.). In Folge des Sündenfalles wurde die ursprüngliche Bedeutung und Bestimmung der Ehe verkannt und in unwürdiger Weise das eheliche Verhältniß gelebt. In dem Heidenthum wurde die Ehe meistens nur nach ihrer natürlichen Seite aufgefaßt und die geistige Lebensgemeinschaft der Gatten ganz in Hintergrund gestellt. Die Frau hatte keine gleiche Berechtigung mit dem Manne, sie wurde nur als eine Dienstmagd oder als eine Sklavin betrachtet und behandelt. Der Mann schied sich von seiner Frau nach seiner Willkür, und betrachtete die Kinder nicht mehr als von Gott anvertraute Geschenke, sondern bloß als Produkte natürlicher Kräfte, und verfuhr damit nach seinem Gefallen. Obgleich die ehelichen Verhältnisse der Juden besser geordnet waren und selbst eine symbolische Bedeutung hatten, sprach doch Christus wegen der Ehescheidungen zu ihnen: Im Anfang war es nicht so (Matth. 19, 8.). Das eheliche Leben wurde durch das Christenthum veredelt und geheiligt, indem schon die Jünglinge und Jungfrauen durch die Verdienste Christi geheiligt und einer höhern Liebe fähig wurden. Dazu kommt noch, daß Gott den Gatten durch ein besonderes Sakrament die heiligmachende Gnade verleihet, auf daß sie den Zweck der Ehe erreichen. Die Ehe nimmt ihren Ausgang von der geschlechtlichen Liebe, welche sich sofort zu einer höhern Liebe verklärt. Die Geschlechtsliebe ist aber unter den Christen nicht getrennt von der allgemeinen Menschenliebe. Durch die Liebe werden zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes auf das Innigste verbunden; sie werden vereinigt in ihrem religiösen Glauben und Hoffen, in ihrem Streben nach dem Einen Ziele und in ihren zeitlichen Geschäften. Die freundschaftliche Liebe erscheint hier auf ihrem höchsten Höhepunkt, in ihrer schönsten Blüthe, denn sie ist ein ungetheiltes Hingeben und Hinnehmen zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts. Die Liebe gleicht die geistigen und physischen Eigenthümlichkeiten des Mannes und Weibes aus, und verbindet die verschiedenen Elemente zu einer höhern Einheit. Im Manne herrscht die Intelligenz und die Willens- und Thatkraft vor; er ist daher das Haupt des

Hauſes. Das Weib iſt der an Intelligenz und Wille ſchwächere Theil; daher unterwirft es ſich dem Manne. Die Liebe zieht den Mann herab zum Weibe, und erhebt dieſes zu ihm. Dieſes organiſche Verhältniß wird durch die Liebe ein ſeliges. Welche gegenſeitige Achtung, Schonung, Sorgfalt, Nachſicht, Verträglichkeit, Wohlwollen u. ſ. w. herrſcht hier. Der Mann iſt billig und recht; er herrſcht über das Weib wie Chriſtus über ſeine Kirche. Das Weib freut ſich dankbar des milden Schutzes ihres Mannes und ſucht ſeine Liebe zu erhalten durch Frömmigkeit, Sittſamkeit, Reinheit des Leibes und der Seele, Demuth, Beſcheidenheit und Schweigſamkeit, durch natürliche Anmuth und Milde, reinen naiven Sinn für alles Schöne und Gute. Das geiſtige Verhältniß des Mannes zum Weibe wird ein organiſches, indem des Mannes durchdringender Verſtand durch des Weibes reinen Takt und feines Gefühl gemäßigt und geleitet wird. Der Mann faßt Alles im Großen und Ganzen auf, die Frau dagegen bemerkt das ſchöne Detail; die Frau mildert des Mannes Strenge und Hitze durch Beſorgniſſe, Milde, Nachſicht, Schonung. Der Mann erwirbt, die Frau ſpart. Dieſes mit Freiheit eingegangene und mit Freudigkeit fortgeſetzte Verhältniß der Ehe hebt nur der Tod auf, dauert jedoch ſeinem Weſen nach in der Liebe ewig fort.

Durch die chriſtlichen Heilsmittel wird die Ehe zu ihrer urſprünglichen Bedeutung und Beſtimmung oder in ihre göttliche Idee zurückgeführt, und erhält dadurch wieder ihren anfänglichen ſymboliſchen Charakter, während die Ehe im Heidenthum aus ihrer Idee herausgefallen, und daher ideenlos war und keine ſymboliſche Seite mehr hatte.

Die chriſtliche Ehe erlangt durch das von Chriſtus für ſie geſtiftete Sakrament noch eine weitere ſymboliſche Bedeutung, indem der Apoſtel ſie ein großes Geheimniß in Chriſto und der Kirche nennt (Eph. 5, 32.). Das Verhältniß Chriſti zu ſeiner Kirche wird unter dem Bilde eines Bräutigams und einer Braut aufgefaßt (2. Cor. 11, 2.; Apoc. 21, 2. 19, 7.). Die chriſtliche Ehe ſoll daher ein Abbild von der Verbindung Chriſti mit ſeiner Kirche ſein. Wie Chriſtus ſeine Kirche liebt, ſchützt und zur ewigen Seligkeit führt, ſo liebt, beſchützt, leitet und führet der Mann ſeine Frau; und wie die Kirche ihrem Haupte, Chriſtus, ergeben iſt, ihn ehrt und liebt, ſo iſt die Frau ihrem Manne gehorſam, ehrt und liebt ihn (Eph. 5, 22—23.).

Die Ehe iſt zwar an ſich Selbſtzweck, allein als Folge der ehelichen

Verbindung ist die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes dem Willen Gottes gemäß zu betrachten, denn Gott sprach zu den ersten Menschen: Wachset und mehret euch (Gen. 1, 28.). Durch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes bildet sich die Familie, welche zunächst aus Vater, Mutter und Kind besteht. Diese natürliche Gemeinschaft erweitert sich mit den nachfolgenden Kindern, und die Gattenliebe erhöhet sich zur Elternliebe, und wird dadurch inniger, freier und dauerhafter. Es entstehen daher neue Verhältnisse, die der Eltern zu den Kindern und umgekehrt, und der Kinder unter einander. Die Familie nimmt oft auch noch fremde Menschen zu ihrem Dienste in ihre Gemeinschaft auf, wodurch sich das Familienband wieder erweitert.

Das Christenthum ist es wieder, welches das Familienleben auf ihre ursprüngliche Bedeutung und Bestimmung zurückführt, welche im Heiden verkannt worden ist, und, indem es dasselbe wieder dem Willen Gottes gemäß ordnet, zum Symbol der göttlichen Idee macht. Auf der Grundlage des christlichen Glaubens und der Liebe gewinnt das Familienleben eine weit höhere und edlere Gestalt als im Alterthum. In der Familie vereinigt sich im Kleinen das kirchliche und politische Leben zu einem erhabenen Ausdruck. Alle christlichen Tugenden, welche sich im öffentlichen Leben, in den Verhältnissen zu Kirche und Staat, zeigen, concentriren sich hier zur Anschauung. In ihr entfaltet sich ein höheres Leben, denn es herrscht hier Achtung, Glaube und Vertrauen, Gehorsam, Dankbarkeit, Genügsamkeit und Ordnung.

Ist der christliche Glaube und die Liebe die Seele des Familienlebens, so entwickeln sich hieraus die zartesten und schönsten Verhältnisse des menschlichen Lebens. Die Eltern freuen sich über die Geburt eines Kindes, indem sie es als eine Frucht ihrer Liebe und als ein Geschenk Gottes betrachten, das sie zur Verherrlichung Gottes pflegen und erziehen sollen. Die Mutter ist es zunächst, deren liebevoller Sorgfalt die Pflege des neugebornen Kindes anvertraut wird; die Mutter ist die erste Erzieherin des Kindes. Das Kind fühlt sich auch durch einen geheimen Naturtrieb an die Mutter gewiesen. Der Vater lehrt sofort das Kind das Rechte und Gute, und gewöhnt es an Tugend. An dem Glauben und der Liebe, an dem Ernst und der Tugend, an dem Verstand und Willen der Eltern reifen die Kinder zu tüchtigen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft heran. Die Eltern werden durch einen natürlichen Zug, besonders aber durch die christliche Liebe bestimmt, für

ihre Kinder zu ſorgen, daß ſie gute Glieder des Staates und würdige Bürger des Himmelreiches werden.

Die Kinder fühlen ſich mit den Eltern ſo verbunden, wie Aeſte und Zweige mit dem Stamme verbunden ſind. Die Kinder richten ſich daher vertrauensvoll in all ihren geiſtigen und leiblichen Bedürfniſſen an die Eltern. Die wahre Liebe zu den Eltern erzeugt alle die ſchönen und edeln Geſinnungen, Gefühle und Handlungen, welche die Kinder nach dem Willen Gottes äußern und verrichten ſollen. Aus der Liebe entſpringen ferner die ſchönſten kindlichen Tugenden: Wahrhaftigkeit, Offenheit, Vertrauen, Ehrerbietung, Gehorſam, Treue, Dankbarkeit. Die Kinder ſchauen auf zu den Eltern und bilden ſich nach ihrem Beiſpiele. Der Sohn achtet auf die Lehre des Vaters, lernt unter ſeiner Aufſicht und arbeitet mit ihm; die Tochter ſteht unter der Pflege der Mutter, läßt ſich willig unterweiſen, iſt ſittſam und arbeitſam. Und ſo ſind die Kinder die Freude der Eltern.

Wie die Kinder in einer chriſtlichen Familie ſich zu den Eltern verhalten, ſo verhalten ſie ſich unter ſich. Sie betrachten ſich als die Kinder derſelben Eltern, von dieſen und unter ſich als gleichberechtigt, haben Alles gemeinſchaftlich mit einander, denn die Liebe ſchließt Habſucht, Neid, Mißgunſt, Eigennutz und Selbſtſucht aus, ſie ſind friedfertig und verträglich, gegenſeitig beſorgt, theilen Freud und Leid miteinander, erbauen ſich gegenſeitig, wetteifern in der Liebe und dem Gehorſam gegen die Eltern unter einander, jedes bringt ſein Talent und ſeine Kraft zur Vermehrung des Wohlſtandes der Familie und zur Abwehr von Mangel, Schaden und Unglück.

Durch die Lehre des Chriſtenthums, nach welcher alle Menſchen vor Gott, dem himmliſchen Vater, und unter ſich gleich, ebenbürtig und frei ſind, geſtaltete ſich auch das Verhältniß der Dienſtboten zu der Familie zu einem wahrhaft humanen, welches wir in dem Heidenthum vergebens ſuchen. Die Dienſtboten ſchließen ſich an eine Familie an, und werden dadurch Glieder einer fremden Familie. Als Glieder einer Familie treten ſie gleichſam als angenommene Kinder auf, und thun und ſind Alles, was die Kinder in einer Familie ſind. Weil ſie von der chriſtlichen Familie als Mitglieder aufgenommen werden und die Vortheile des Familienlebens genießen, ſind ſie gehorſam, treu und redlich, dankbar, offen, vertrauensvoll und dienen unverdroſſen. Sie dienen ihrem Herrn, wie Chriſto, wie ihrem Vater und Bruder. Ehr-

würdig erscheinen daher die Dienstboten, welche, indem sie keine eigene Familie gründen konnten, bei Einem Herrn in Treue und Anhänglichkeit grau geworden, die Kinder mit erzogen und alle Leiden und Freuden mit der Einen Familie getheilt haben. Die christlichen Hausväter und Mütter betrachten dagegen auch ihre Dienstboten als Freie, als Brüder und Schwestern in Christo. Sie sorgen für die geistigen Bedürfnisse derselben, überwachen ihr sittliches Betragen, belehren, erinnern, mahnen und strafen sie wie ihre eigenen Kinder, geben ihnen ein erbauliches Beispiel, und sorgen für sie in kranken Tagen. Wie die Kinder, so verhalten sich auch die Dienstboten in einer christlichen Familie unter einander; sie sorgen gemeinschaftlich für das Wohl der Familie, sind verträglich, unterstützen sich gegenseitig, sind aufrichtig, uneigennützig, ermuntern einander und geben, einer dem andern, ein gutes Beispiel.

Die christliche Familie gewährt einen erhabenen Anblick, wenn sich alle Glieder derselben, Eltern, Kinder und Dienstboten, zum Gebete vor Gott versammeln, und Bitt- und Dankgebete mit wahrer Andacht verrichten.

Die christliche Familie, die aus lauter geistig wiedergebornen Menschen oder wirklich Erlösten besteht, strebt die Idee Gottes von dem menschlichen Familienleben zu realisiren und ein Symbol derselben zu werden und zu sein.

---

Wir haben in kurzen Umrissen das christliche Leben in seinen Hauptbeziehungen dargestellt, um zu zeigen, daß dieses Leben die ewigen Ideen Gottes von dem menschlichen Sein und Leben in seinen verschiedenen Verhältnissen zu vollziehen oder darzustellen die Aufgabe hat. Insofern nun das christliche Leben durch die geistige Wiedergeburt in seine Idee zurückgeführt und dadurch in den Stand gesetzt ist, die göttliche ewige Idee durch sich zu vollziehen und an sich darzustellen, haben wir behauptet, daß es eben deßwegen einen symbolischen Charakter habe. Das christliche Leben ist eine fortdauernde Thätigkeit und Handlungsweise, welche einer ewigen Idee entspricht und diese realisirt. Es könnte da leicht entgegnet werden, daß die Behauptung, der Christ sei nach seinem Sein und Leben ein Symbol der göttlichen Idee mit unserer Begriffsbestimmung von dem Symbol nicht übereinstimme. Wir haben gesagt, daß alle sinnlichen Dinge, welchen außer ihrer natürlichen oder begrifflichen Bedeutung noch eine weitere und höhere beigelegt werde, zu Symbolen

werden, oder daß jede äußerliche Exiſtenz, welche nicht an und für ſich da ſei, ſondern nur die ſinnliche Hülle eines Unſichtbaren und Geiſtigen ſei, eine ſymboliſche Bedeutung habe. Der Menſch iſt eine unmittelbar ſinnlich wahrzunehmende Exiſtenz, welche, wenn man an ihm und in ihm nichts weiter wahrnimmt, ſo hat er auch keine andere Bedeutung, als daß er das höchſte und vollkommenſte belebte Weſen auf Erden iſt, und wie alle andern entſteht und vergeht. Bleibt man hiebei ſtehen, ſo findet man nichts Symboliſches an dem Menſchen, und er iſt nicht mehr als ein vergängliches Weſen wie alle übrigen. Das Heidenthum, welches die Uroffenbarung Gottes verloren und vergeſſen hatte, wußte auch dem Menſchen keine höhere Bedeutung beizulegen, als ihn als ein denkendes Weſen unter den Thieren aufzufaſſen. Die beſondere göttliche Offenbarung hat erſt dem Menſchen wieder ſeine ſymboliſche Bedeutung gegeben, indem ſie ihn wieder als ein Ebenbild Gottes und als die realiſirte Idee Gottes von dem menſchlichen Sein und Leben aufzufaſſen lehrte. Indem der Menſch die Realität einer ewigen Idee iſt, iſt er die Hülle eines Unſichtbaren und Geiſtigen, oder iſt ein Symbol, d. h. eine ſichtbare Erſcheinung, welche nicht an und für ſich etwas iſt, ſondern nur durch die Idee etwas bedeutet, welche ſeinem Weſen zu Grunde liegt. Sowie die Cultushandlungen nur dadurch eine ſymboliſche Bedeutung erlangen, daß ſie ſich auf das Ueberſinnliche und Göttliche beziehen, ſo wird den menſchlichen Handlungen nur inſofern eine ſymboliſche Bedeutung beigelegt, als ſie dahin zielen, die ewige Idee Gottes von dem menſchlichen Leben zu realiſiren, oder inſofern ſie dem ewigen göttlichen Gedanken und Willen entſprechen. Die Epikuräer und die Stoiker leben und handeln auch, allein ihr Leben und ihr Handeln hat keine Beziehung auf das Geiſtige und Göttliche. Ein ungläubiger ſinnlicher Menſch kann ein geordnetes Leben führen, allein ſein Leben iſt ideenlos und hat daher keine weitere Bedeutung. Der gläubige Chriſt, deſſen Leben aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte wieder geboren iſt, hat eine ſymboliſche Bedeutung, weil er ſich in ſeiner ewigen Idee auffaßt, und dieſe durch ſein Leben an ſich ſelbſt vollzieht. Er erlangt die höchſte ſymboliſche Bedeutung, wenn er ſich durch ſeine Freiheit bis zur Gottähnlichkeit erhoben hat.

Man kann hier auch fragen, woher weiß der Menſch, was der Inhalt der göttlichen Idee iſt, die ſeinem Sein und Leben zu Grunde liegt, und die er in freier Selbſtbeſtimmung vollziehen, auswirken oder

nach außen darſtellen ſoll. Das weiß der Chriſt aus der Uroffenbarung, der beſondern Offenbarung Gottes im Judenthume und aus der abſoluten Wahrheit der chriſtlichen Lehre. Gott ſprach: Laſſet uns den Menſchen machen nach unſerm Bild und Gleichniß (Gen. 1, 26.). Gott hat alſo den Menſchen nach einem beſtimmten Gedanken aus freier Liebe erſchaffen. Die Schöpfung des Menſchen war daher die Realiſirung einer ewigen Idee Gottes. Die verſchiedenen Gebote und Verbote des moſaiſchen Geſetzes zeigen auf poſitive und negative Weiſe, wie das menſchliche Leben beſchaffen ſein ſoll, daß es dem heiligen Willen Gottes entſpreche. Die Beſtimmung des menſchlichen Lebens wurde dahin beſtimmt, nach gottähnlicher Heiligkeit zu ſtreben. Beſonders aber iſt es die chriſtliche Lehre, welche uns das menſchliche Sein und Leben in der ewigen Idee, auf welcher es beruht, aufzufaſſen anleitet. Das Chriſtenthum lehrt uns nicht bloß, die göttliche Idee von dem Menſchen wieder richtig zu erkennen, ſondern zeigt uns auch in einem erhabenen Lebensbeiſpiel, wie wir wieder in unſere Lebensidee zurückkehren und ſie an uns vollziehen ſollen. Das wird uns beſonders erleichtert durch die innigſte Vereinigung und Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, dem einzigen Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Durch dieſe innigſte Vereinigung wird Chriſtus ſelbſt mit ſeiner Gnade die Seele des menſchlichen Denkens, Wollens und Handelns, und indem der Chriſt in dieſem Zuſtande, in welchem Chriſtus Geſtalt in ihm angenommen hat, von ſich ſelbſt mit dem Apoſtel ſagen kann: Ich lebe, doch nicht ich, ſondern Chriſtus lebt in mir, iſt ſein Leben in Wahrheit ein Symbol des chriſtlichen, eines höhern und heiligen Lebens geworden. Durch das Chriſtenthum wird der Menſch nicht nur über ſeine höhere Beſtimmung belehrt, ſondern er erhält auch die Kraft und Fähigkeit, die göttliche Idee zu vollziehen und ſeine Beſtimmung zu erreichen, indem der heilige Geiſt in ihm ein neues und heiliges Leben bewirkt. Eine weitere ſymboliſche Bedeutung des Chriſten wird darin erkannt, daß er ein Tempel Gottes und des heiligen Geiſtes iſt (1. Cor. 6, 19. 3, 17.).

## §. 19.

## Das Nichtſymboliſche oder Häßliche.

Wie das ganze Weltall auf der ewigen Idee Gottes ruhet und ein ſymboliſcher Ausdruck derſelben iſt, ſo iſt auch die göttliche Idee

Grundlage ruhet. Er ist der Beschützer der Freiheit und des Rechtes eines jeden Unterthanen; er ist demüthig, wohlwollend, menschenfreundlich und herablassend, und ist bereit, selbst sein Leben für die Erhaltung des Staates, für Ordnung und Sicherheit aufzuopfern. Der christliche Staat erscheint daher auch als eine große Familie, in welcher gegenseitige Achtung, Liebe, Gehorsam, Dank, Freude, Freiheit und Recht herrscht. Die Unterthanen lieben und ehren das Oberhaupt dieser Familie als den, den Gott gesetzt hat, um Recht und Gerechtigkeit zu erhalten; sie sind ihm getreu und gehorsam und beten für ihn. Der Regent sorgt für das leibliche und geistige Wohl der Seinigen wie ein Vater für seine Familie, und theilt mit ihnen alle Freuden und Leiden. Im Bewußtsein der menschlichen Würde der Freiheit und Bestimmung hält jeder Bürger die Freiheit, das Leben, die Ehre und den zeitlichen Besitz des andern für heilig und unverletzlich. Ueberall erblicken wir in einem solchen Staate ein organisches Zusammenwirken, um die Bedürfnisse Aller zu befriedigen, überall eine freie Thätigkeit und Gewerbsamkeit, und obgleich sich diese vielfach berühren, nirgends finden wir Verletzung und Beeinträchtigung. Alle freuen sich des gesicherten Rechtszustandes, weil sie in diesem die Bedingung finden, ihren höhern Lebenszweck zu erreichen. Alle setzen Gut und Leben ein, wenn dieser glückselige Zustand von Außen oder Innen gestört oder vernichtet werden will. Alle begeistert eine wahre Vaterlandsliebe, wenn die Selbstständigkeit des Staates in Gefahr kommt.

Das christliche Staatsleben hat daher eine symbolische Bedeutung, denn es ist die Darstellung einer göttlichen Idee in dem Leben der Staatsangehörigen. Die christliche Obrigkeit sowie die Unterthanen vollziehen mit einander einen göttlichen Gedanken und Willen. Weil das christliche Staatsleben einer göttlichen Idee entspricht, ist es auch schön; daher sagt Göthe mit Recht:

Es ist kein schön'rer Anblick in der Welt,
Als einen Fürsten seh'n, der klug regiert;
Das Reich zu seh'n, wo Jeder stolz gehorcht,
Wo Jeder sich nur selbst zu dienen glaubt,
Weil ihm das Rechte nur befohlen wird.

(Thasso. S. 120.)

Wie das christliche Leben im Staate beschaffen ist, so gestaltet es sich auch in der Gemeinde, weil diese nur ein organischer Theil des Ganzen ist.

### 3. Das chriſtliche Familienleben.

Das chriſtliche Familienleben gründet ſich auf die Ehe, welche durch das Chriſtenthum wieder zu ihrer urſprünglichen Bedeutung und zu dem von Gott geſetzten Zweck zurückgeführt worden iſt. Die eheliche Verbindung zwiſchen Mann und Weib zu leiblicher und geiſtiger Lebensgemeinſchaft iſt der Gedanke und Wille Gottes (1. Moſ. 2, 20—25.). In Folge des Sündenfalles wurde die urſprüngliche Bedeutung und Beſtimmung der Ehe verkannt und in unwürdiger Weiſe das eheliche Verhältniß gelebt. In dem Heidenthum wurde die Ehe meiſtens nur nach ihrer natürlichen Seite aufgefaßt und die geiſtige Lebensgemeinſchaft der Gatten ganz in Hintergrund geſtellt. Die Frau hatte keine gleiche Berechtigung mit dem Manne, ſie wurde nur als eine Dienſtmagd oder als eine Sklavin betrachtet und behandelt. Der Mann ſchied ſich von ſeiner Frau nach ſeiner Willkür, und betrachtete die Kinder nicht mehr als von Gott anvertraute Geſchenke, ſondern bloß als Produkte natürlicher Kräfte, und verfuhr damit nach ſeinem Gefallen. Obgleich die ehelichen Verhältniſſe der Juden beſſer geordnet waren und ſelbſt eine ſymboliſche Bedeutung hatten, ſprach doch Chriſtus wegen der Eheſcheidungen zu ihnen: Im Anfang war es nicht ſo (Matth. 19, 8.). Das eheliche Leben wurde durch das Chriſtenthum veredelt und geheiligt, indem ſchon die Jünglinge und Jungfrauen durch die Verdienſte Chriſti geheiligt und einer höhern Liebe fähig wurden. Dazu kommt noch, daß Gott den Gatten durch ein beſonderes Sakrament die heiligmachende Gnade verleihet, auf daß ſie den Zweck der Ehe erreichen. Die Ehe nimmt ihren Ausgang von der geſchlechtlichen Liebe, welche ſich ſofort zu einer höhern Liebe verklärt. Die Geſchlechtsliebe iſt aber unter den Chriſten nicht getrennt von der allgemeinen Menſchenliebe. Durch die Liebe werden zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechtes auf das Innigſte verbunden; ſie werden vereinigt in ihrem religiöſen Glauben und Hoffen, in ihrem Streben nach dem Einen Ziele und in ihren zeitlichen Geſchäften. Die freundſchaftliche Liebe erſcheint hier auf ihrem höchſten Höhepunkt, in ihrer ſchönſten Blüthe, denn ſie iſt ein ungetheiltes Hingeben und Hinnehmen zwiſchen zwei Perſonen verſchiedenen Geſchlechts. Die Liebe gleicht die geiſtigen und phyſiſchen Eigenthümlichkeiten des Mannes und Weibes aus, und verbindet die verſchiedenen Elemente zu einer höhern Einheit. Im Manne herrſcht die Intelligenz und die Willens- und Thatkraft vor; er iſt daher das Haupt des

niedern Trieben. Durch die Sünde wird die wahre Natur des Menſchen in Unnatur verkehrt, und er wird an ſich und in allen ſeinen Beziehungen häßlich. Das Häßliche iſt nur Eines, es iſt der böſe Geiſt, und es tritt hervor in Gedanken, Empfindungen und Beſtrebungen.

Wenn der Menſch von Gott abfällt, ſo verliert er die Idee Gottes, und den Glauben an Gott, vergöttert die Natur oder die Materie oder ſich ſelbſt, verfällt dem Unglauben, der Abgötterei, dem Pantheismus und Materialismus. Das Leben verliert durch den Abfall von Gott ſeine eigene Idee, und es werden alle die Verhältniſſe zerſtört, in welchen der Menſch vor der Sünde zu Gott ſtand.

Wenn der Menſch kein Symbol mehr ſeiner ewigen Idee iſt, ſo erſtirbt der Glaube und die Liebe in ihm, und ſein Leben nimmt eine entſchiedene Richtung auf das Sinnliche, Eitle und Nichtige, und legt dieſe in ſeinen Geſinnungen und Handlungen an den Tag. Ein ſolcher Menſch glaubt nur an ſich ſelbſt und liebt nur ſich ſelbſt, er iſt daher voll von Eitelkeit, Verachtung Anderer, Dünkel, Anmaßung, Hochmuth, Ehrgeiz, Ruhmſucht, Härte, Unbarmherzigkeit, Kälte und Ungerechtigkeit.

In der göttlichen Idee von dem Leben des Menſchen ſind alle Verhältniſſe deſſelben beſtimmt und geordnet, allein, wenn er von dieſer Idee abfällt, ſo erſcheint ein verkehrtes Leben nach allen ſeinen Beziehungen, und, weil es ſeiner Idee nicht mehr entſpricht, ein häßliches. Der böſe Menſch ſtrebt darnach, ſo viel er vermag, alle die Verhältniſſe der menſchlichen Geſellſchaft zu verkehren und zu zerſtören, welche auf ewigen Ideen beruhen, und von dieſen loszureißen und denſelben entgegenzuſetzen. Sein Sinnen und Streben iſt darum in allen Beziehungen häßlich. Er iſt kein guter, getreuer Unterthan oder Bürger des Staates, er iſt wortbrüchig, treulos, lügenhaft, meineidig, eigennützig, ungerecht im Verkehr mit ſeinen Mitmenſchen, er iſt in Beziehung auf das Familienleben ein ſelbſtſüchtiger, eigenſinniger, treuloſer Gatte und kein liebevoll beſorgter Vater.

Dieſe Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, was wir unter dem Häßlichen verſtehen. Weil nur das, was ſeiner ewigen Idee entſpricht, wahr, ſchön und gut iſt, oder ein Symbol der Idee iſt, muß alles das, was nicht Ausdruck einer Idee iſt, als nicht ſchön oder häßlich prädicirt werden.

Zweiter Theil.

# Der ſymboliſche Charakter

der

# chriſtlichen Kunſt.

Erſtes Kapitel.

# Das Schöne und die Kunſt.

## §. 20.

### Der Begriff des Schönen.

Weil die chriſtliche Kunſt das Schöne an ſich in ihren verſchiedenen Gebilden darzuſtellen oder zur Anſchauung des Geiſtes zu bringen die Aufgabe hat, müſſen wir auch den Begriff des Schönen im chriſtlichen Sinne feſtzuſtellen ſuchen. Wir haben ſchon in dem letzten Paragraphen auf eine negative Weiſe angedeutet, wo wir das Schöne in unſerm Sinne ſuchen und den Begriff des Schönen in beſtimmter Begrenzung gewinnen können. Das Chriſtenthum bietet uns einen Standpunkt, auf dem wir uns über die ſubjective Beſchränktheit und Meinung der Philoſophie in Betreff des Schönen erheben, die logiſchen Begriffe von dem Schönen bei Seite laſſen und eine tiefere Einſicht in das Weſen des Schönen und der Kunſt erlangen können.

Dieſer neue Standpunkt, von welchem aus wir das Schöne richtig erkennen und feſt beſtimmen können, iſt die Erkenntniß und Anſicht der Welt, zu welcher wir nur vermittels der chriſtlichen Lehre gelangen. Da die Kunſt von jeher die Aufgabe hatte, das Schöne darzuſtellen, können wir nicht nur fragen: Was iſt das Schöne; ſondern wir können auch ſagen, wo es iſt und wo es gefunden werden kann, wenn wir uns auf den chriſtlichen Standpunkt ſtellen. Was iſt die Welt nach der chriſt-

lichen Lehre? Sie iſt die freie Schöpfung des abſoluten Geiſtes aus Nichts. Iſt nun der Schöpfer der abſolute Geiſt, ſo hat er nothwendig die Welt nach einem ewigen Gedanken oder nach einer Idee mit freieſtem Willen aus Nichts erſchaffen. Der Ausdruck aus Nichts iſt bedeutungsvoll, weil, wenn Gott abſoluter Geiſt iſt, die materielle Welt nicht aus ihm hervorgegangen und er nicht in der Welt aufgegangen ſein kann, wie dieß der Pantheismus annimmt. Die Welt iſt daher auch nicht eine unmittelbare Offenbarung des göttlichen Weſens, ſondern nur der göttlichen Idee von der Welt. Wie ſollte das Endliche den Unendlichen faſſen und ihn in ſeinem ganzen Weſen erkennen laſſen (Job 11, 7—10.)? Weil Gott abſoluter Geiſt iſt, denkt und will er von Ewigkeit ſich ſelbſt und Anderes, das Andere aber, das er nicht ſelbſt iſt, iſt die Welt. Der abſolute Geiſt ſchaut und erkennt ſich ſelbſt nach ſeinem ganzen Weſen, und dieſe Selbſtanſchauung Gottes iſt die Idee der Gottheit, welche wir ganz zu erfaſſen nicht im Stande ſind. Gott ſchaut auch die Geſammtheit aller Dinge, die Welt, welche er außer ſich aus Liebe real zu ſetzen beſchloſſen hat. Dieſes Schauen Gottes iſt die göttliche Idee der Welt, welche wir nachzudenken vermögen, ſeitdem der göttliche Gedanke durch die Welt realiſirt iſt. Wenn nun der allmächtige Gott die Welt, wie der römiſche Katechismus ſagt, nach dem Vorbilde aller Dinge, welches in ſeinem göttlichen Verſtande ruhete, dieſes in ſich ſchauend und gleichſam nachahmend erſchaffen hat, ſo hat er auch die Welt zum Symbol ſeiner ewigen Idee gemacht. Der göttliche Gedanke iſt daher das Ur-, Vor- und Muſterbild, nach welchem die Welt erſchaffen wurde, und enthält auch zugleich, was die Welt ſein und bedeuten ſoll. Was ein Symbol iſt, d. h. diejenige ſinnliche Exiſtenz und Erſcheinung, welche die volle Realität einer Idee, eines Gedankens und Willens geworden iſt, iſt zugleich etwas Schönes in unſerem Sinn, die Welt iſt daher eine erhabene Schönheit, weil ſie einer ewigen göttlichen Idee vollkommen entſpricht oder dieſe in jener vollſtändig aufgegangen iſt. Oder hat man je Anſtand genommen, die Welt eine erhabene Schönheit zu nennen? Weil die erſchaffene Welt urſprünglich der ewigen Idee Gottes vollkommen entſprach, nach allen Seiten das war, als was Gott ſie gedacht und gewollt hat, heißt es auch in der heiligen Schrift: Und Gott ſah Alles, was er gemacht hatte; und ſiehe, es war ſehr gut (Gen. 1, 31.). Die urſprüngliche Schöpfung enthielt daher nichts Böſes, nichts Unſymboliſches oder Häßliches. Das erſte Moment

des Schönen beſteht daher darin, daß es die ſinnliche Erſcheinung einer göttlichen Idee iſt, oder daß jene dieſer vollkommen entſpricht; daher ſagt Boethius:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo: pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans.

(Consol. phil. l. III. metr. 9.)

Inſofern die Welt auf der ewigen Idee Gottes beruht, kann man auch ſagen, die Welt ſei in Gott, indem Thomas von Aquin ſagt: Das Urbild der Welt und aller Dinge der Welt iſt in Gott.

Wir bemerken in der Welt Einheit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Harmonie und überhaupt jede endliche Vollkommenheit. Alle dieſe Eigenſchaften, die ſich als bleibend an der Welt bewähren, können nicht als Werke des Zufalls erklärt werden, ſondern müſſen ihren Grund in einem göttlichen Verſtande, in dem Gedanken und Willen Gottes haben. Die Welt beſteht aus unendlich vielen individuellen Weſen, allein, ſo verſchieden ſie auch ſind, ſo ſtehen ſie doch in einem Zuſammenhange, oder bilden eine Einheit mit einander. Wir erkennen daher in der Welt einen lebendigen Organismus, in welchem alle Weſen oder Glieder an ihrer Stellung zu Einem Ganzen zuſammen wirken, weil jedes einzelne Ding nicht für ſich iſt, ſondern nur ſeine Exiſtenz und Bedeutung für das Ganze hat (Sir. 16, 25—28.). Ein Weſen, das nicht in ſich einig iſt und aus der Einheit des Weltalls herausfällt oder heraustritt, iſt ein todtes Glied für das Ganze. Ein Weſen, das ſeine Einheit mit dem Weltall verloren hat, iſt nicht mehr ſchön, denn der heilige Auguſtin ſagt: Omnis pulchritudinis forma unitas est (Epist. 18.). Aus der Einheit aller Weltweſen mit einander entſteht nothwendig die Ordnung, in welcher dieſe zu einander ſtehen. Jedes iſt, lebt und wirkt an ſeiner Stelle und in einem beſtimmten Kreiſe, keines hindert das andere in Verfolgung ſeines Zweckes. Obgleich die Weltweſen einander entgegengeſetzt ſind, ſo gleicht ſich dieſe Gegenſätzlichkeit doch immer wieder zur Einheit aus, deßwegen ſagt wieder der heilige Auguſtin: Wie die Gegenſätze die Schönheit der Rede bilden, ſo geſtaltet ſich die Schönheit der Welt nicht durch den Gegenſatz von Reden, ſondern durch die Beredſamkeit von entgegengeſetzten Dingen (De civ. Dei. l. XI. c. 18.). In der Einheit der Welt muß nothwendig auf die Zweckmäßigkeit des Ganzen und der einzelnen Weſen begründet ſein. Iſt die ganze Welt

ein lebendiger Organismus, ſo liegt in dieſem ſelbſt ihre Zweckmäßigkeit, d. h. ſie muß ſo beſchaffen ſein, daß ſie nur das iſt und wirkt, was ſie ſein kann und wirken ſoll. Obgleich wir die Zweckmäßigkeit des Univerſums nicht überſchauen können, ſo dürfen wir doch von den einzelnen Weſen auf das Ganze ſchließen, denn Sirach ſagt: Alle Werke des Herrn ſind gut, und jedes Werk gibt er zu ſeiner Zeit. Man kann nicht ſagen: Das iſt ſchlechter als jenes, denn Alles bewährt ſich zu ſeiner Zeit (c. 39, 39. 40.). Daher ſagt Linne ganz richtig von der Natur: „Sie, die Lehrerin aller Dinge, die ſich von ſelbſt belehrt, waltet ohne Unterlaß, thut alles Nothwendige, nichts Unnützes. Sie hat ihre eigenen Geſetze. Sie wirkt Alles aus zwei Gegenſätzen, immer beginnend mit dem Kleinſten, im Verborgenen, nach und nach in ſtrenger Ordnung, auf kürzeſtem Wege.“ Wie ſich die verſchiedenen Töne in der Muſik durch ihre Stellung und Bewegung zu einer Harmonie, zu einem Wohlklang, verbinden, ſo verhält es ſich auch mit den verſchiedenen Weltweſen. So mannigfaltig auch die Gegenſätze ſind, ſo ſehr ſich auch in jedem das individuelle Princip geltend macht, und ſo verſchieden ſie auch wirken und durch einander fahren, ſo erſcheint ihre Einheit doch in einer tiefen Eintracht, Verträglichkeit und Friedlichkeit, worin eben die Harmonie der Weltweſen und die Schönheit der Welt beſteht.

Wir haben oben die Schönheit der Welt darin gefunden, daß ſie Symbol der göttlichen Idee von der Welt, d. h. eine ſinnliche Exiſtenz iſt, in welcher die Idee real geworden iſt, allein dieſe Beſtimmung der Schönheit der Welt iſt noch nicht vollſtändig entwickelt. Was ſchön iſt, muß nicht nur als Realität einer Idee erkannt werden, ſondern in der äußern Form oder Geſtalt, welche einer Idee entſpricht, muß auch Einheit, Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit gefunden werden. Dieſe weitere Eigenſchaft haben wir an der Welt gefunden, allein da dieſe ſich nicht aus dem materiellen Stoffe von ſelbſt entwickeln kann, muß ſie in dem Geiſtigen geſucht werden, das der Welt zu Grunde liegt. Dieſes Geiſtige iſt die ewige Idee, welche Gott mit der Schöpfung der Welt real geſetzt hat. Die Idee Gottes von der Welt kann aber nicht bloß ein formaler und leerer Gedanke ſein, ſondern er muß alle die Weſen und all das Leben nach allen Individualitäten, Eigenſchaften und Verhältniſſen umfaſſen, aus welchen die Welt beſteht. In der göttlichen Idee iſt daher von Ewigkeit der lebendige Organismus der

Welt geordnet und festgestellt, in welchem jedes Wesen seinen Ort, seine Art Leben und seine Wirksamkeit hat. Die Einheit, Ordnung, Harmonie, Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welt hat daher ihren Grund in der ewigen Idee Gottes. Diese Idee ist, wie Dionys. Areopag. sagt, das Anfang gebende Princip. Die Erschaffung der Welt nach der ewigen Idee wird daher schon von den Alten eine lebendige Kunst, und Gott ein erhabener Künstler genannt, denn Alexander von Hales sagt: Die Idee der Ideen ist eine lebendige Kunst, nach welcher alle erschaffenen und noch zu erschaffenden Dinge in dem göttlichen Verstande sind, nämlich das Wesen und das Wissen Gottes, aus welchem und durch welches und nach dessen Vorbild alle Dinge ewig hervorgehen (Summ. univ. theol.). Es erübrigt daher, sagt Wilhelm von Auvergne, daß wir die Schöpfung als die kräftigste Thätigkeit der göttlichen Kunst und Wissenschaft und des freiesten und wirksamsten Willens auffassen in Beziehung auf Alles, was dieser Kunst, Wissenschaft und Willen angehört, indem es auch noch nicht in sich selbst war (De univ. I. rect. 1. c. 21.).

Das weitere Moment des Schönen im christlichen Sinne besteht daher darin, daß nicht nur die sinnliche Existenz einer Idee entspricht, sondern daß auch an dieser Einheit der Gegensätze, organische Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit oder endliche Vollkommenheit wahrgenommen werde. Wie die Idee ein lebendiger Organismus ist, so muß sich dieser in dem sinnlichen Wesen naturgemäß entwickelt und entfaltet haben.

Der menschliche Verstand erkennt die Welt, wie sie wirklich äußerlich beschaffen ist, und darin besteht die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß, indem der Begriff mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei Gott verhält es sich aber nicht so. Der Mensch erkennt die Welt als wahrhaft daseiend, objectiv gesetzt, und richtet bei dieser Erkenntniß seinen Geist auf die Welt. Gott dagegen schaute die Welt in seiner ewigen Idee als seiend oder real, ehe sie geschaffen wurde; in seiner Idee stimmte der Gedanke oder der Begriff der Welt mit der Wirklichkeit oder Form und Gestalt derselben ewig überein. In dem göttlichen Denken ist eine ewige Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und dem Sein, weil das Sein dasselbe ist, was der Gedanke, und der Gedanke dasselbe ist, was das Sein ist. Hierin finden wir die transcendentale Wahrheit der Welt und das wahre Identitätssystem. Die Welt ist daher nichts Anderes, als die zeitliche und räumliche Existenz der

Idee Gottes von der Welt. Um die Welt in ihrer tiefſten Wahrheit zu erkennen, muß der Menſch durch ihre äußere Erſcheinung bis zu der ewigen göttlichen Idee durchdringen, welche ihre wahre Wirklichkeit iſt. Man unterſcheidet mit Recht eine zweifache Wirklichkeit, von welchen die eine darin beſteht, daß ſie mit dem Begriff übereinſtimmt, oder das iſt, als was wir ſie erkennen. Die andere, die höhere Wirklichkeit beſteht darin, daß das Sein mit der göttlichen Idee vollkommen übereinſtimmt, oder nichts Anderes iſt als dieſe ſelbſt. Die urſprüngliche Uebereinſtimmung der Welt mit der göttlichen Idee iſt die höhere Wirklichkeit oder die Wahrheit der Idee, weil ſie ſo iſt, wie ſie Gott gedacht und gewollt hat. Die höchſte Wahrheit der Welt beſteht daher darin, daß ſie dem göttlichen Denken und Wollen entſpricht. Nur dasjenige iſt ein wahres Sein oder eine wahre Realität, welche der Einheit des göttlichen Gedankens und Willens entſpricht oder die ſinnliche Erſcheinung der Idee ſelber iſt. Die ſichtbare Erſcheinung hat aber dann keine höhere Wirklichkeit und Wahrheit, wenn ſie der Idee nicht entſpricht. Ein unſittlicher Menſch z. B. iſt wahr in dem Sinne, wenn wir ihn in ſeinem wirklichen Zuſtande erkennen, er iſt aber nicht wahr in dem höhern Sinne, weil er nicht ſo beſchaffen iſt, wie ihn Gott gedacht und gewollt hat; er iſt nicht wahr in der Idee.

Gott hat die Welt nicht bloß gedacht und gewollt als die wahre Realität ſeiner ewigen Idee, ſondern er hat in dieſer Idee die Beſtimmung der Welt geſetzt, weßwegen auch die ewige Idee das Geſetz der Welt iſt. In dem göttlichen Gedanken und Willen liegt die Beſtimmung, daß die innere Wahrheit der Welt zur vollen Wirklichkeit werde. Die göttliche Idee, welche zugleich Gedanke und Wille iſt, enthält nicht nur die ideale Realität der Welt, ſondern auch ihre dem innerſten Weſen entſprechende Entwicklung. „Die Entwicklung der endlichen Weſen," ſagt Staudenmaier, „iſt nur eben das Sichbeſtimmen nach der göttlichen Urbeſtimmung, das Sichſetzen nach der göttlichen Urſetzung und das Sichvollziehen nach dem in der Idee wohnenden göttlichen Gedanken und Willen. Liegt nun hierin ein Geſetz, das von der Natur unfrei, vom Geiſte aber frei befolgt und vollzogen wird; ſo iſt der Inhalt dieſes Geſetzes das innerſte Weſen und die innerſte Wahrheit eines jeden Dinges ſelber. Das in jedes Ding gelegte Weſen und die Wahrheit dieſes Weſens ſind zugleich das Geſetz, nach welchem ſich das Weſen zu entwickeln hat. Es beſteht daher durch die göttliche Idee der Creatur

auch der göttliche Imperativ für die Creatur, das Weſen und die Wahrheit des eigenen Seins und Lebens zum Geſetze der Entwicklung eben dieſes Seins und Lebens zu machen" (Dogm. III. 87.).

Die höhere Wahrheit und Wirklichkeit der Welt in ihrem urſprünglichen Zuſtande zeigte ſich darin, daß ſie als die wirkliche Realität der göttlichen Idee erſchien, und ihre Güte darin, daß ſie ſich nach dem göttlichen Lebensgedanken zu einem lebendigen Organismus ausgeſtaltete, der die Beſtimmung vollzog, welche ihm in der ewigen Idee geſetzt war. Darum ſagt die heilige Schrift nach der Schöpfung: Und es war ſehr gut.

Die Welt iſt ſchön, aber nur darum, weil ſie wahr und gut iſt. Das dritte Moment des Schönen beſteht daher darin, daß es zugleich wahr und gut iſt. Ein Weſen, das ſeiner göttlichen Idee nicht entſpricht und nicht nach der in derſelben geſetzten Beſtimmung lebt und wirkt, iſt nicht mehr Symbol ſeiner ewigen göttlichen Idee, nicht mehr wahr und gut, und daher auch nicht mehr ſchön, ſondern häßlich. Der Menſch war in ſeinem urſprünglichen Zuſtande die Realität der Idee Gottes, er entſprach mit ſeinem ganzen Sein dieſer Idee und entwickelte ſich und entfaltete ein Leben, das dem göttlichen Willen ganz gemäß war; er war daher wahr und gut, und daher auch ſchön ſeinem Sein und Leben nach. Ein gott- und ſittenloſer Menſch entſpricht dem Gedanken und Willen Gottes in Betreff ſeines Seins und Lebens nicht; er iſt aus ſeiner Idee herausgetreten, und ſein Sein und Leben ſind eine Lüge, d. h. er iſt nicht mehr wahr und gut, und nicht mehr Symbol der Idee, nicht ſchön, ſondern häßlich.

Wir haben nun an der Welt, deren Schönheit wohl nicht in Zweifel gezogen wird, den Begriff des Schönen im chriſtlichen Sinne zu beſtimmen geſucht. Der Begriff des Schönen hat nach unſerer Unterſuchung drei Momente, durch welche er ſich vollſtändig conſtituirt.

Schön iſt jede endliche Exiſtenz, welche das Symbol einer göttlichen Idee iſt, d. h. in welcher der göttliche Gedanke und Wille von derſelben als real erſcheint, oder nichts Anderes als die Realität der ewigen Idee iſt. Schön iſt jedes endliche Weſen, welches nicht nur der Ausdruck einer göttlichen Idee iſt, ſondern den Lebensgedanken Gottes auch auf eine organiſche Weiſe durch Einheit der Gegenſätze, durch Ordnung, Harmonie und jede endliche Vollkommenheit in ſich und an ſich vollzieht, und ſchön iſt endlich jedes endliche Weſen, das wahr und gut

iſt, d. h. das in ſeinem in der ewigen Idee geſetzten Sein verharret und ſich ſeiner Wahrheit gemäß entwickelt und wirket.

Das Schöne hat daher auch nothwendig einen ſymboliſchen Charakter, weil es als endliche Exiſtenz an ſich betrachtet eitel und nichtig iſt, und nur inſoferne eine Bedeutung bekommt, als es die reale Erſcheinung eines Geiſtigen, eines göttlichen Gedankens und Willens geworden iſt. Das Schöne iſt auch eine mittelbare Offenbarung Gottes, weil die Gedanken und der Wille Gottes in lebensvollen Gebilden und Geſtalten in die Erſcheinung treten oder die göttliche Idee, die auf das Weſen Gottes ſchließen laſſen, offenbar werden.

Der chriſtliche Standpunkt ſetzt uns auch in den Stand, ein transcendentales Schöne von einem concreten oder endlichen zu unterſcheiden. Die Welt iſt eine concrete oder ſinnliche Schönheit, inſofern ſie die Realität der ewigen Idee Gottes von der Welt iſt, allein dieſe ſinnliche Welt exiſtirt ewig nach Inhalt und Geſtalt in der göttlichen Idee, und dieſe exiſtirte, ehe dieſe Welt erſchaffen wurde. Wenn Gott die Welt von Ewigkeit gedacht und gewollt hat, ſo hat er nicht nur ihr Weſen, ſondern auch ihre Form und ihr organiſches Leben gedacht und gewollt, Gott ſchaute daher von Ewigkeit her in ſeiner Idee die Welt nach ihrem innerſten Weſen und ihrer äußern Geſtalt, ehe ſie dieſe ſinnliche Realität bekam. In der göttlichen Idee von der Welt beſteht daher eine Identität des Denkens und Seins, oder eine ideale Welt, welche im Anfang der Zeit real geworden iſt. Die Welt, welche in der Idee Gottes ein ideales Symbol iſt, iſt in der Zeit ein reales geworden.

Wie von dem Weltall, ſo läßt ſich auch von jedem einzelnen Weltweſen auf dem chriſtlichen Standpunkte nachweiſen, daß ihm die drei Momente des Schönen zukommen, weil jedes die Realität einer göttlichen Idee iſt. Der abſolute Geiſt hat die Welt nicht im Ganzen und Großen, gleichſam als eine leere Form gedacht und gewollt, ſondern zugleich mit all den unzählbaren endlichen Weſen, aus welchen die Welt beſteht. Er hat auch wieder die Weltweſen nicht bloß im Allgemeinen in der Idee geſchaut, ſondern jedes einzelne nach ſeinem Sein und Leben, nach allen ſeinen Eigenſchaften und Beſtimmungen. Die göttliche Idee von der Welt enthält unbegreiflich viele beſondere Gedanken und Abſichten, welche ſich in der wirklichen Welt zu einem unüberſchaubaren Weltorganismus ausgeſtaltet haben.

Um unſern Begriff von dem Schönen noch vollſtändiger darzu-

ſtellen, müſſen wir hier auch einen Blick auf die Weltweſen ihren Hauptarten nach werfen. Mit dem Worte Welt bezeichnen wir die Geſammtheit aller Geſchöpfe Gottes; und dieſe laſſen ſich in endliche oder erſchaffene Geiſter, die Natur und den Menſchen eintheilen.

Da Gott die Welt aus Liebe erſchaffen hat oder wollte, deß unzählbare lebende Weſen mit oder ohne Bewußtſein ſich des Lebens freuen, mußte es in ſeinem ewigen Plane liegen, ſolche Weſen zu erſchaffen, die an ſeiner Liebe theilnehmen können. Dieſe Weſen ſind vorzugsweiſe die höhern Geiſter, die Engel, und die Menſchen. Die Engel ſind rein geiſtige Weſen, und weil ſie Geſchöpfe Gottes ſind, creatürliche Geiſter. Da Gott Geiſt iſt, die abſolute Intelligenz und Freiheit, ſind die Engel in einem höhern Grade Ebenbilder Gottes als die Menſchen. Gott hat dieſe Geiſter nach ſeiner ewigen Idee des reinen creatürlichen Geiſtes als Einheit von Intelligenz und Freiheit erſchaffen. Der Geiſt iſt als ſolcher nothwendig ein perſönliches Weſen. Wie Gott ſelbſt denkt und will, ſo hat er in dem Engel ein Weſen geſetzt, das ſein Gedanke und ſein Wille iſt, und ſelbſt wieder denkt und will. Der Engelgeiſt iſt daher die real geſetzte Idee Gottes von dem Geiſte oder die perſönlich gewordene Idee Gottes; er iſt darum auch das geiſtige Symbol der göttlichen Idee und eine erhabene Schönheit.

Nicht nur die Intelligenz und der Wille ſtehen in dem Engelweſen in der ſchönſten Einheit mit einander, ſondern auch alle Anlagen und Kräfte der Intelligenz, des Willens und des Gemüthes erſcheinen in der vollkommenſten Harmonie unter einander. Aus den von den reinen Geiſtern geſchauten Ideen des Wahren, Schönen, Guten, Gerechten und Heiligen entwickeln ſich unter ihnen beſtimmte Ordnungen, Verhältniſſe und Zuſtände. Der Engel erſcheint uns auch von dieſer Seite als eine geiſtige, überirdiſche Schönheit, weil er die göttliche Idee ſeines Lebens an ſich und im Verhältniß der Mitgeiſter darſtellt.

Der Engel iſt ſeinem Sein und Leben nach wahr und gut, ſo lange er dem göttlichen Gedanken von ſeinem Sein und Leben entſpricht, oder ſo lange ſeine Intelligenz ſich ſelbſt und die Natur auf die göttliche Idee zurückführt, welche der Gedanke und Wille Gottes von allen Dingen iſt, die göttliche Idee nach der Wahrheit erkennt und mit Freiheit vollzieht. So lange der Geiſt des Engels wahr und gut iſt, nur Gottes Gedanken nachdenkt und mit Freiheit nur das will, was Gott will, iſt er auch eine erhabene Schönheit.

Entſpricht der Engel vollkommen der göttlichen Idee ſeines Seins und Lebens, ſo befindet er ſich in dem Zuſtande der Freiheit und in der Vollendung ſeines Lebens. In dieſem Zuſtande hat er die wahre Freiheit, denn er ſteht in Einheit mit dem göttlichen Geiſte (Joh. 8, 31. 34. 36.). Gott hat den Geiſt des Engels urſprünglich objectiv vollkommen geſetzt; damit er auch ſubjectiv vollendet werde, hat ihm Gott die Freiheit, oder die Macht, oder das Vermögen verliehen, ſich durch freie Wahl ſelbſt für das zu beſtimmen, als was er ihn real geſetzt hat. In dem Wahlvermögen liegt aber auch die Möglichkeit des freien Geiſtes, ſich nicht für den Willen und die Zwecke Gottes zu beſtimmen. Dieſe Möglichkeit iſt Wirklichkeit geworden in den böſen Geiſtern, die ihre Wohnſitze verließen. Die böſen Geiſter entſprechen nicht mehr dem Gedanken und Willen Gottes von ihrem Sein und Leben, ihre geiſtigen Kräfte und Anlagen entwickeln ſich nicht mehr nach ihrer ewigen Idee, ſie ſind darum auch nicht mehr wahr und gut, ſondern bös und häßlich.

Dieſelben drei Momente, welche den Begriff des Schönen im chriſtlichen Sinne bilden, laſſen ſich auch an der Natur im Ganzen und Großen und in den einzelnen Geſchöpfen nachweiſen; und es kann daher auch von der Naturſchönheit die Rede ſein.

Unter Natur verſtehen wir Alles, was in der Welt nicht Engel und Menſch iſt, alſo all das Sein und Leben, welches zwar von Gott gedacht und gewollt worden, aber ſelber nicht denkt und will, und daher ein unperſönliches Weſen iſt. Die Natur iſt ein vernunft- und willenloſes Sein und Leben, weil ſie nicht ſelbſt denkt und mit Freiheit will oder bloß exiſtirt und lebt, allein ſie iſt doch des Geiſtigen inſofern nicht ganz entledigt, als ſie auf dem ewigen Gedanken und Willen Gottes ruhet, oder als ſie die Realität der göttlichen Idee der Natur iſt. Vermittels dieſer Idee iſt Natur von dem göttlichen Geiſte ſtets getragen, durchdrungen und belebt (Weish. 12, 1.). Die Natur iſt daher Symbol der ewigen göttlichen Idee von dem Sein und Leben, das nicht denkt und nicht mit Freiheit will, und darum eine große Schönheit.

Wie die göttliche Idee ein Lebensgedanke, und darum ein idealer Organismus iſt, ſo offenbart ſie ſich auch in der Natur, denn da bemerken wir trotz der Gegenſätzlichkeit eine durchgreifende Einheit, Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit. Von dieſer Seite müſſen wir daher ihr auch das zweite Moment der Schönheit zugeſtehen.

Weil die Natur ohne Vernunft und Willen ist, bleibt sie als solche als welche sie von Gott gedacht und gewollt ist. Sie kann nicht aufhören die Realität oder das Symbol der göttlichen Idee zu sein, und kann sich nicht gegen ihre in sie gesetzte Bestimmung selbst bestimmen und sich eine eigene setzen, darum ist sie wahr und gut, und auch schön.

Wie es sich mit der Natur hinsichtlich des Begriffes des Schönen im Ganzen verhält, so verhält es sich auch mit den einzelnen Wesen der Natur, besonders mit den organisirten, mit den Pflanzen und Thieren. Wenn auch die anorganische Natur nur ist, aber nicht lebt, so beruhet sie doch auf einem göttlichen Gedanken und Willen.

Mit der Pflanze tritt in der Natur ein organisches Wesen auf, das insofern Leben hat, als ihre Entwicklung und diese befördernde Thätigkeit von innen ausgeht. Dieses Leben ist die Einheit von Sein und Thätigkeit. In der göttlichen Idee von der Pflanzenwelt sind alle die Gattungen, Arten und Spezies begriffen, welche die Erde hervorbringt. Wie das ganze Pflanzenreich von Gott gedacht und gewollt ist, so verhält es sich auch mit jeder einzelnen Pflanze. Jede ist daher ein Symbol eines göttlichen Gedankens und Willens, und darum etwas Schönes. Jede hat sich durch die göttliche Idee zu einem Organismus gestaltet, in welchem Einheit, Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit aller Theile oder Glieder herrscht. Weil die Pflanze nothwendig das zu sein und das zu leisten hat, wozu der göttliche Gedanke und Wille sie bestimmt hat, bleibt sie immer wahr und gut, und darum auch schön.

Weil die Naturwesen in aufsteigender Vollkommenheit sich darstellen, gibt es auch Grade der natürlichen Schönheit sowohl unter den Pflanzen als unter den Thieren.

Das Thierreich beginnt da, wo das Pflanzenreich aufhört, und stellt sich in aufsteigender Linie als immer vollkommenere liebliche Organisation dar. Die Thiere erheben sich weit über die Pflanzen, weil sie eine lebendige Seele haben (Gen. 1, 20.); sie haben daher auch Selbstgefühl, ein Analogon von Verstand, Gedächtniß, Erinnerung, Bewußtsein. Die Thiere stellen sich daher in einem höhern Grade als schöne Wesen dar als die Pflanzen.

In Mitte des Geister- und Naturreiches steht der Mensch als Einheit von Geist und Natur, und darum als ein ganz besonderes Wesen (Gen. 2, 7.). Während des zeitlichen Lebens sind beide Sub-

ſtanzen ſo eng mit einander verbunden, daß das menſchliche Weſen nicht ohne die Vereinigung beider Theile gedacht werden kann.

Daß Gott den Menſchen nach ſeiner ewigen Idee erſchaffen hat, lehrt uns die heilige Schrift ausdrücklich, indem ſie berichtet, daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen hat (Gen. 1, 26.). Weil der Leib des Menſchen mit einem Geiſte verbunden iſt, iſt er nach ſeinem Sein ein erkennendes und frei wollendes, ein perſönliches Weſen. Er iſt ein Ebenbild Gottes, indem er denkt und will, wie Gott denkt und will, oder die Gedanken Gottes nachdenken und den Willen Gottes zu ſeinem eigenen Willen machen kann. Und indem der Menſch dieſes thut, entſpricht er der göttlichen Idee von dem menſchlichen Sein und Leben, oder iſt Symbol oder die Realität dieſer Idee. Weil die göttliche Idee von dem menſchlichen Sein und Leben ein höherer Lebensgedanke Gottes iſt, ſo hat ſich dieſer auch in der zweifachen Organiſation, der geiſtigen und leiblichen, und in der innigſten Vereinigung beider in dem Menſchen realiſirt. Die leiblichen und geiſtigen Kräfte und Anlagen des der göttlichen Idee entſprechenden Menſchen entwickeln und entfalten ſich daher auch in Einheit, Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit, und prägen die Idee von dem menſchlichen Sein und Leben immer vollkommener aus und ſtellen ihn immer mehr als eine hohe Schönheit dar. So lange der Menſch in dem von Gott geſetzten Sein und Leben verharret und den göttlichen Willen in und an ſich vollzieht, iſt er ein wahrer und guter, und darum auch ein ſchöner Menſch nach ſeiner Idee. Allein da der Menſch einen Geiſt hat, dem nothwendig Freiheit des Willens zukommt, hat er die Wahl, entweder in ſeiner Idee zu verharren und ſeine ihm geſetzte Beſtimmung zu erfüllen, oder von ſeiner Idee und Gott und allem Guten abzufallen und ſich ſeiner Idee entgegenzuſetzen, ſein Weſen zu verkehren und ſeinem Leben eine falſche Richtung zu geben, von der ewigen Wahrheit und dem Geſetz des göttlichen Willens abzufallen, ideenlos, bös und häßlich zu werden.

Auf dem chriſtlichen Standpunkte erſcheinen alle diejenigen Weſen der Welt als ſchön, welche wahr und gut ſind, d. h. diejenigen, welche ihrer göttlichen Idee entſprechen, dieſer gemäß ſich entwickeln, und in der Erfüllung ihrer Beſtimmung verharren. Das Schöne hat daher zwei weſentliche Beſtandtheile, nämlich die göttliche Idee und die ſinnliche Erſcheinung dieſer Idee. Die ſinnliche Exiſtenz iſt Symbol der Idee.

## §. 21.

## Vergleichung mit den Begriffen der philoſophiſchen Aeſthetik.

Um unſere Begriffsbeſtimmung des Schönen zu behaupten, mag es erlaubt ſein, damit einige der philoſophiſchen Aeſthetik zu vergleichen.

Baumgarten ſetzt die Schönheit in die Erkenntniß ſinnlicher Vollkommenheit, allein dieſe Erkenntniß iſt ihm nicht ein Verſtandesurtheil, weil dieſes der Logik angehört, ſondern eine verworrene, dunkle Vorſtellung, welche das Vergnügen an dem Schönen erzeugt. Weil die Vollkommenheit ein zu unbeſtimmter und relativer Begriff iſt, ſuchte er dieſe durch die Begriffe von Ordnung und Vertheilung näher zu beſtimmen. Derſelbe faßte daher die Schönheit einſeitig auf und ſetzte ſie bloß in die Form der ſinnlichen Erſcheinung. Wir ſagen auch, daß das Schöne in der Vollkommenheit der ſinnlichen Erſcheinung ſich zeige, allein wir erkennen die Vollkommenheit der Dinge nur in ihrer Uebereinſtimmung mit der göttlichen Idee von denſelben in der Art, daß das Ding als die volle Realität des göttlichen Gedankens und Willens erſcheint. Wir können wohl zugeben, daß die Schönheit in der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Einheit beſtehe, allein wir bleiben nicht bei der äußern Erſcheinung ſtehen, ſondern ſagen, daß die Einheit des Mannigfaltigen oder der Gegenſätze die Wirkung des göttlichen Lebensgedankens ſei, der ſich in einem creatürlichen Weſen organiſch ausgeſtaltet.

Leſſing fühlte wohl das Schwankende und Unſichere der Begriffsbeſtimmung ſeiner Zeit, er verließ daher den ſubjectiven Boden, auf welchem man nur dasjenige als ſchön erkannte, was Vergnügen macht, und ſuchte daher das Schöne auf eine objective Weiſe zu beſtimmen. Es ſchwebte ihm der Gedanke vor, daß das Schöne auf immer gleichen ewigen Geſetzen beruhe, und daher nicht von Ort und Zeit und der Auffaſſung des Beſchauers abhängig ſei und als ſolches nothwendig Vergnügen erwecke. Um dieſen objectiven Standpunkt zu gewinnen, behauptete er, die Kunſt ſei nicht nur Naturnachahmung, ſondern Naturvollendung. Die bildende Natur ſtrebt nach dem Ideal, aber wo ſie hinter ſich ſelbſt zurückbleibt, tritt der Künſtler hinzu, ergänzend, vollführend in ihrem Sinne. Der Künſtler erräth die Natur, aber er kopirt ſie nicht. Leſſing konnte das Schöne nicht in der Natur finden,

weil ſie hinter ihrem Ideal zurückbleibt, er war daher genöthigt, das Schöne nur in den Kunſtwerken und beſonders in der menſchlichen Geſtalt zu ſuchen. Obgleich er immer nach dem Ideal ringt und dieſes durch das Kunſtwerk dargeſtellt wiſſen will, ſo kann er doch nicht angeben, was eigentlich das Ideal iſt, denn er ſpricht von Formideal, Färbungsideal, Ausdrucksideal, woraus erhellet, daß ſein Ideal nichts Anderes als ein ſchönes Formganzes iſt. Das Ideal der Natur finden wir allein in der göttlichen Idee von den Weſen der Natur, indem in dieſer das Sein oder Weſen mit ſeiner ihm eigenen Form auf ideale Weiſe ewig verbunden iſt. Das ſeiende Weſen iſt daher nur die Realität des göttlichen Lebensgedankens in ſeiner ihm entſprechenden ſinnlichen Exiſtenz. Dieſe iſt Symbol von jenem.

Winkelmann erkannte wohl das Ungenügende des Schönheitsbegriffes als Vollkommenheit, und ſucht einen höhern Standpunkt hiefür zu gewinnen. Er kann ſich aber nur deßwegen mit dem Begriff der Vollkommenheit nicht begnügen, weil er das Schöne ausſchließlich in der menſchlichen Geſtalt ſucht, und glaubt, daß für die Vollkommenheit die Menſchheit kein fähiges Gefäß ſein könne, ahnet jedoch die höhere Natur des Schönen, indem er ſagt, daß die Vollkommenheit allen Creaturen in dem ihnen zukommenden Grade von dem Schöpfer gegeben worden und jeder Begriff auf einer Urſache beſtehe, die außer dieſem Begriffe in etwas Anderem geſucht werden müſſe, die Urſache der Schönheit aber nicht außer ihr, da ſie in allen geſchaffenen Dingen iſt, geſucht werden könne. Wir ſtimmen ihm hierin bei, daß Gott allen Creaturen durch die Schöpfung die ihnen zugedachte Vollkommenheit gegeben habe, aber nur deßwegen, weil er alle nach ſeiner ewigen Idee von ihrem Sein und Leben erſchaffen oder ſeiner Idee entſprechend geſtaltet hat. Wir ſtimmen ihm auch darin bei, daß jeder Begriff auf einer Urſache beſtehe, die außer ihm in etwas Anderem geſucht werden müſſe, weil die Weltweſen ihre Urſache nicht in ſich, ſondern in dem ewigen Gedanken und Willen des allmächtigen Schöpfers haben; allein darin ſind wir mit ihm nicht einverſtanden, daß die Urſache der Schönheit nicht außer ihr ſelbſt gefunden werde, weil wir die Schönheit eines Weſens wie ſeine Wahrheit und Güte oder Zweckmäßigkeit nur in der göttlichen Idee begründet finden, und wir nur dasjenige Weſen ſchön nennen können, welches der göttlichen Idee entſpricht. Winkelmann widerſpricht ſich ſelbſt, indem er an einer andern Stelle ſagt: „Die

höchste Schönheit ist in Gott, und der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommener, je gemäßer und übereinstimmender er mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden." Hier macht er einen mächtigen Sprung, indem er auf einmal die Gottheit als das höchste Vorbild des Schönen darstellt. Gott ist absoluter, vollkommenster Geist, und insofern der Geist des guten Engels ein Ebenbild Gottes ist und seiner ewigen Idee entspricht, und darum uns als eine Schönheit erscheint, kann auch der absolute Geist auf dem christlichen Standpunkte die absolute Schönheit genannt werden. Gott ist aber nur mittelbar, vermittels seines ewigen Gedankens und Willens, die Ursache der Schönheit des creatürlichen Seins und Lebens. Je mehr der sündhafte Mensch in seine ewige Idee zurückkehrt, je gottähnlicher er wird, desto höher steigt seine Schönheit, weil er immer mehr der göttlichen Idee entspricht. Wir begreifen es daher auch wohl, daß er auf seinem Standpunkte eine allgemeine und deutliche Erkenntniß der Schönheit für schwierig hält.

Göthe suchte als Dichter das Schöne in der anmuthigen Darstellung des Bedeutenden, denn wie die Naturwahrheit zur Kunstwahrheit, so verhalte sich das Charakteristisch-Bedeutende zur Schönheit, der es zu Grunde liegt. Im Sinne Göthe's sagt daher auch Meyer: „Aus dem Bedeutenden habe sich das Schöne entwickelt, denn jenes, indem es das Skelett enthielt, muß diesem, welches die Befleischung desselben ist, nothwendig vorausgehen." Es handelt sich also hier nur von dem Kunstschönen, allein wir bekommen hiedurch keinen bestimmten Begriff weder von dem Schönen überhaupt noch von dem Kunstschönen. Das Bedeutende ist nur ein Gerippe, welches die Kunst mit Fleisch zu umkleiden hat, und die Kunst besteht nur darin, eine einfache Form mit einer neuen Form zu bedecken. Was jedoch Göthe unter dem Bedeutenden verstanden hat, erklärt er durch ein Beispiel, indem er sagte: Wie im einzelnen Pflanzenindividuum die Urpflanze, so vollendet sich im Individuum, das der Künstler schafft, das Urbild, das in bedeutenden Zügen in seinem Geiste schlummert. Aber was ist das Urbild, das in bedeutenden Zügen im Geiste des Künstlers schlummert? Das kann uns Göthe nicht sagen, wir dagegen antworten ihm von unserm Standpunkte aus: Das Urbild eines jeden Individuums in der Welt ist die göttliche ewige Idee von dem Sein und Leben desselben.

Weil die Kantische Philosophie alles objective Erkennen auf das denkende Subject beschränkt, wurde von ihr und ihren Anhängern die

Aeſthetik bloß auf den ſubjectiven Eindruck oder die ſubjective Empfindung, welche ſoviel als Erſcheinung iſt, gegründet. Nach Kant hat das menſchliche Subject drei Vermögen, den Verſtand, die Urtheilskraft und die Vernunft. Der Verſtand denkt von der Wirklichkeit unabhängig, wie es die Natur ſeiner Vermögen verlangt. Indem er die Welt zu faſſen meint, faßt er richtiger nur ſich ſelbſt, und indem er in dieſer zu ordnen glaubt, ordnet er nur ſeine eigenen Anſchauungsweiſen. Die Urtheilskraft geht dem Erkenntnißvermögen zur Seite, erhöhet aber nicht die Erkenntniß, ſondern gibt nur dazu die Anſchauungsweiſe. Die Vernunft iſt das conſtitutive oder regulative Princip in dem menſchlichen Weſen. Unſere beiden unvereinbaren aus der Natur des Erkenntniß- und aus jener des Begehrungsvermögens ſtammenden Auffaſſungsweiſen der Natur und der Freiheit werden durch das immanente Weſen der Urtheilskraft, einerſeits den conſtitutiven Principien des Verſtandes, andererſeits den regulativen Principien der Vernunft gemäß zu verfahren, in Uebereinſtimmung gebracht. Die Schönheit iſt die angeborne höhere Cultur, die urſprüngliche Harmonie der Seelenkräfte, die durch eine ſinnliche Vorſtellung angeregt wird. Das Schöne iſt daher nach Kant nicht in und an einem Object, ſondern nur in dem empfindenden Subject zu ſuchen. Die Dinge ſcheinen nicht in uns, ſondern wir ſcheinen in die Dinge hinein, daher kann auch das Schöne nicht ein in uns Scheinendes ſein, ſondern wir müſſen es vielmehr in die Dinge hinein ſcheinen. Wie die Geſtalt der Dinge überhaupt, ſo lebt auch deren ſchöne Geſtalt in uns. Von der Beſchaffenheit des Subjects hängt es ab, ob ein Object ſchön oder häßlich genannt werden ſoll. Das Object mag beſchaffen ſein, wie es will, wenn es nur ohne Begriff die Thätigkeit der reflectirenden Urtheilskraft in eine ſolche Bewegung ſetzt, daß ſie ſich der Harmonie ihrer Seelenkräfte, der Einbildungskraft und des Verſtandes bewußt wird, ſo wird es ſchön genannt. Von dieſer Harmonie hängt es ab, deſſen Innewerden das Gefühl der Luſt erweckt, ob der Gegenſtand, deſſen Vorſtellung dieſes Gefühl hervorruft, ſchön heißen ſoll oder nicht. Die äſthetiſche Urtheilskraft richtet ſich nicht nach dem Schönen, als einer objectiven Norm, ſondern das Schöne richtet ſich nach der äſthetiſchen Urtheilskraft. Schön oder häßlich iſt nichts an ſich, es iſt immer nur das Urtheil, welches die Urtheilskraft darüber fällt.

Die kritiſche Philoſophie hat alſo die Objectivität des Schönen aus

der Welt verbannt und keinem Begriffe dafür Raum gelaſſen, denn Kant ſagt ja ſelbſt, daß dasjenige ſchön ſei, was ohne Begriff gefällt. Das Schöne beſteht auch nicht in Vorſtellungen, ſondern in dem Luſtgefühl, welches die Wahrnehmung der Harmonie zwiſchen der Thätigkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft erzeugt, daher iſt ſubjective Alles ſchön, was ohne alles Intereſſe gefällt. Das Schöne hat daher wie keinen Begriff ſo auch keine Realität und keinen Inhalt, ſondern iſt etwas ſubjectiv Leeres und Unbeſtimmbares. Weil der Geſchmack je nach der Verſchiedenheit der geiſtigen Anlagen, der wiſſenſchaftlichen Bildung und ſittlichen Cultur verſchieden erſcheint, läßt ſich kein Maßſtab und keine Norm für das Schöne beſtimmen. Kant ſagt, daß das Schöne als ſolches gefallen oder eine Luſt erwecken müſſe, und gründet dieſe Behauptung auf das ſubjective Princip des Gemeinſinnes, allein die Erfahrung beſtätigt dieſe Behauptung nicht. Der menſchliche Geiſt hat allerdings einen Sinn wie für das Wahre und Gute ſo auch für das Schöne, allein es kommt hier nur darauf an, ob und in wie weit dieſer Sinn geweckt und entwickelt iſt. Bei Kant ſind es nicht Objecte, ſondern Vorſtellungen, welche die äſthetiſche Urtheilskraft beſtimmen, etwas ſchön oder häßlich zu nennen, allein an oder in dieſen Vorſtellungen muß doch ein Unterſchied liegen und der Grund ſein, welcher die Urtheilskraft beſtimmt. Haben die Vorſtellungen keine Beziehungen zu den Objecten, ſo ſind ſie leere, formale Vorſtellungen, welche weder Gefallen noch Mißfallen erwecken können. Da ſie ſich aber nothwendig auf Objecte beziehen, ohne welche es keine Vorſtellung gibt, ſo ſind es eigentlich dieſe, welche den Grund des Urtheils bilden. Wir brauchen uns nicht weiter in die Kritik der kritiſchen Philoſophie einzulaſſen, weil unſer Standpunkt ihr gerade entgegengeſetzt iſt. Auf dieſem iſt uns das Schöne zunächſt etwas Objectives, allein dieſes hat für uns nur eine Bedeutung und unſer Wohlgefallen, weil es Symbol eines Geiſtigen, die volle Realität einer göttlichen Idee iſt. Das Schöne wird von uns als ideale Einheit von dem göttlichen Gedanken und dem dieſem entſprechenden Sein erkannt, ehe es real geworden iſt, nachdem es dieſes geworden iſt, fällt uns zunächſt das reale Sein, die Form und Geſtalt in die Augen, in welcher wir ſofort auch die Idee erkennen.

Schiller näherte ſich, indem er ſich gegen Kant in Oppoſition ſtellte, der chriſtlichen Auffaſſung des menſchlich Schönen dadurch, daß er die Schönheit in einer ſchönen Seele fand, welche er das Siegel der voll-

endeten Menſchheit nennt. Er ſtellt in der ſchönen Seele dem Zwang die Freiheit, dem Abſcheu die Neigung, der Furcht vor dem Geſetze die Liebe gegenüber. Es kann nicht vortheilhaft ſein für moraliſche Wahrheiten, ruft er aus, Empfindungen gegen ſich zu haben, die der Menſch ohne Erröthen nicht geſtehen darf. Zuverſicht lenkt beſſer als Furcht. In der ſchönen Seele haben ſich die zwei Principien, die ſich feindſelig gegenüber ſtellen, ausgeglichen. In ihr erfolgt das Sittliche ohne weitere Reflexion, der Inſtinkt handelt aus ihr an der Stelle des Bewußtſeins. Darum ſind ihre einzelne Handlungen nicht ſittlich, aber ihr ganzer Charakter iſt es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienſte anrechnen, aber der Charakter ſelbſt kann ihr Verdienſt ſein. Sie hat kein anderes Verdienſt, als daß ſie iſt. Der Menſchheit peinlichſte Pflichten übt ſie mit einer Leichtigkeit, als handelte nur der Inſtinkt aus ihr. Daher weiß ſie auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr auch nicht ein, daß man anders handeln und empfinden könnte.

Die philoſophiſche Aeſthetik hat von Anfang an eine Kluft zwiſchen dem Schönen und Sittlichen oder Guten geſetzt, weil ſie ſich nur in reinen oder abſtrakten Begriffen bewegte. Dieſer Anſicht huldigte hier auch Schiller noch, obgleich er das Schöne nicht gänzlich von dem Sittlichen zu trennen wagte. Er kann ſich eine ſchöne Seele nicht ohne einen ſittlichen Charakter denken, allein um dennoch der Zeitanſicht ſich nicht gänzlich entgegenzuſetzen, weiß er ſich nicht anders zu helfen, als daß er die ſchöne Seele ſittlich ſein läßt ohne Bewußtſein, aber aus einem moraliſchen Trieb oder Inſtinkt. Er wußte es nicht, daß er dadurch die ſchöne Seele zu einem höhern Grad von Sittlichkeit erhob, als er unter Sittlichkeit verſtand. Er läßt die Sittlichkeit zu einem Inſtinkt, zu einer zweiten Natur oder Nothwendigkeit werden, in welcher ſie nicht mehr ſündigen kann. Dieſer Zuſtand der ſchönen Seele iſt die ideale Freiheit, in welcher der Menſch ſeine göttliche Beſtimmung vollendet. Wir erſehen hieraus, daß die Philoſophie der Wahrheit immer näher kommt, je mehr ſie die chriſtliche Weltanſicht in ſich aufnimmt. Die ſchöne Seele iſt auf unſerm Standpunkte diejenige, welche der göttlichen Idee von ihrem Sein und Leben vollkommen entſpricht und ihre Beſtimmung erfüllt.

Nachdem Kant's Standpunkt überwunden war, theilte ſich die Philoſophie in Idealismus und Realismus, wovon auch die Aeſthetik

berührt wurde. Die Philoſophie des Idealismus hat drei Phaſen gehabt, und war auf allen Stufen beſtrebt, die Einheit des Geiſtes mit der Natur zu erkennen. Es laſſen ſich drei Stufen dieſer Philoſophie unterſcheiden, nämlich die ſubjective, die transcendentale und die abſolute. Der ſubjective Idealismus, von der Natur des Ich ausgehend, ſucht die Anſchauung der Einheit des Geiſtes mit der Natur zu gewinnen, indem er ſie vorausſetzt, um die bewußtloſe Thätigkeit des Ich, die Setzung der Sinnenwelt als eine vernünftige zu erkennen. Fichte ſuchte das Wiſſen nach Form und Inhalt aus dem Bewußtſein des Ich idealiſtiſch zu conſtruiren. Der transcendentale Idealismus geht von der Idee des Abſoluten aus, in welcher Wiſſendes und Gewußtes urſprünglich Eins ſind, und erkannte als das Weſen des Abſoluten die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven oder der Indifferenz des Differenten. Dieſes Syſtem hat Schelling ausgebildet. Der abſolute Idealismus geht von dem Grundſatze aus, daß die Einheit des Denkens und Seins, mit welcher die Wiſſenſchaft beginnt, dem philoſophirenden Subject zuerſt unmittelbar erſcheine, bevor ſie als ſpeculative bewußt wird.

Welchen Einfluß dieſe Syſteme auf den Begriff des Schönen hatten, wollen wir nur kurz berühren.

Fichte, der Repräſentant des erſten Syſtems, lehrt, daß der Menſch dreierlei Triebe, einen Erkenntnißtrieb, einen praktiſchen und einen äſthetiſchen Trieb habe, welche die Selbſtthätigkeit des Menſchen beweiſen. Der Erkenntnißtrieb geht auf Erkenntniß aus um der Erkenntniß willen, der praktiſche Trieb zielt auf Beſchaffenheiten um der Beſchaffenheit willen und iſt befriedigt, wenn ſeine Vorſtellung der Sache angemeſſen iſt. Der äſthetiſche Trieb geht auf eine Vorſtellung und auf eine beſtimmte Vorſtellung lediglich um ihrer Beſtimmung und um ihrer Beſtimmung als Vorſtellung willen. Die Vorſtellung iſt ihr eigener Zweck, und es wird weder theoretiſch nach ihrer Uebereinſtimmung mit einem wirklichen Gegenſtande, noch praktiſch nach einem Object gefragt, das mit ihr in Uebereinſtimmung gebracht werden ſoll. Der äſthetiſche Trieb iſt daher befriedigt, wenn er die freie Form des Bildes ohne Abgebildetes erzeugt, und ſein Geſchäft iſt mit der Entwerfung des Bildes in der Seele vollendet. Dieſer Trieb geht daher darauf aus, Vorſtellungen ganz unabhängig von der Wirklichkeit zu entwerfen. Richtet ſich die Thätigkeit des äſthetiſchen Triebes auf die zufällige Harmonie

oder Disharmonie eines Gegenſtandes außer uns oder einer Vorſtellung in uns, ſo entſteht das Gefühl der Luſt oder Unluſt in uns. Richtet ſich dieſe Thätigkeit auf die Vorſtellung in uns, ſo entſteht unmittelbar Luſt oder Unluſt. Die Freiheit des äſthetiſchen Triebes iſt eine Vorſtellungswelt, die nach nichts als nach der urſprünglichen Natur des ganzen Ichs ſich richtete. In der äſthetiſchen Welt fühlt das Ich nur ſich allein. Die Vorſtellungsthätigkeit iſt um ihrer ſelbſt willen da; ohne Zweck, ohne Abſicht, ohne Begriff und Bewußtſein, reines Ausleben ſeiner ſelbſt.

Das Syſtem brachte es mit ſich, daß hier das Schöne bloß auf das Subject, den äſthetiſchen Trieb beſchränkt wurde. Daſſelbe iſt nur der Genuß des vorſtellenden Subjects, es iſt aber begriff-, zweck-, abſicht- und bewußtlos. Das Schöne iſt alſo Etwas, was ſich auf kein Object bezieht, ſondern lediglich im Subject beſteht; es iſt Etwas, was ſich nicht begreifen, faſſen und beſtimmen läßt, denn es iſt ohne Bewußtſein. Wenn Fichte die Harmonie des Willens mit der Erkenntniß ſchön nennt, ſo ſetzt er den Begriff des Schönen voraus, und wendet ihn auf dieſe an, allein da eine Harmonie nur zwiſchen verſchiedenen Dingen gedacht werden kann, nach ihm aber Erkenntniß und praktiſcher Trieb nichts Verſchiedenes ſind, ſondern nur Aeußerungen der einen und derſelben Grundkraft, ſo läßt ſich in ſeinem Ich auch keine Harmonie denken.

Das Syſtem des transcendentalen Idealismus wird von dem Urheber deſſelben, Schelling, auf eine anſchauliche Weiſe dadurch erklärt, daß er uns auf die Kunſtwerke hinweiſet. Das Ziel dieſes Syſtems war die Einheit des Geiſtes mit der Natur im Abſoluten zu ſchauen und daraus alle wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe abzuleiten. Wie hiebei der denkende Geiſt verfährt, zeigt uns die Aeſthetik, welche er auch den Eingang zur ganzen Philoſophie nennt, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philoſophiſcher Geiſt iſt. Damit das Ich in den Strom von Vorſtellungen ſich nicht verliere und darin untergehe, muß es für ſich ſelbſt immer thätig ſein, um ſich in ſeiner Selbſtanſchauung und transcendentalen Freiheit zu behaupten. Dazu dient ihm insbeſondere die Einbildungskraft, welche nach ihm als verbindendes Mitglied der theoretiſchen und praktiſchen Vermögen analog der theoretiſchen Vernunft iſt, inſofern dieſe von der Erkenntniß der Objecte abhängt; analog der praktiſchen, inſofern dieſe ihr Object ſelbſt hervorbringt. Die Einbil-

dungskraft bringt naiv ein Object dadurch hervor, daß ſie ſich in völlige Abhängigkeit von dieſem Objecte, in völlige Paſſivität verſetzt. Was dem Geſchöpfe der Einbildungskraft an Objectivität fehlt, das erſetzt ſie ſelbſt durch die Paſſivität, in die ſie ſich freiwillig, durch einen Akt der Spontaneität gegen die Idee jenes Objectes ſetzt. Man könnte daher die Einbildungskraft durch das Vermögen erklären, ſich durch völlige Selbſtthätigkeit in völlige Paſſivität zu verſetzen. „So erſcheint denn die Kunſt," ſagt Zimmermann im Sinne der Schelling'ſchen Philoſophie, „als das wahre Organon der Philoſophie, inſofern in ihr zugleich producirt und reflektirt, Bewußtloſigkeit und Beſonnenheit nach Schillers Ausdruck in Eins verbunden wird. Im Kunſtwerk ſchauen wir ein völlig in ſich abgeſchloſſenes als dennoch von uns geſetzt an, und ergreifen die Thätigkeit des Ichs in Geſtalt eines Produkts, ohne ſie darum zum Gegenſtand abzutödten. In der Kunſt iſt die Art, wie im Nicht-ich das Ich ſich ſetzt, vollkommen gelöſt und erklärt, die Einheit des Ichs und Nicht-ichs unmittelbar erwieſen. Darum folgt aber, daß ſich umgekehrt vom Nicht-ich aus zu demſelben Reſultate muß gelangen laſſen. In der äſthetiſchen Anſchauung wird das Ich ebenſo Eins mit dem Nicht-ich als umgekehrt das Nicht-ich Eins mit dem Ich erblickt, oder da das Nicht-ich im Gegenſatz zum Ich nichts anderes iſt, als die Natur, ſo ſchaue ich, indem ich die Natur im Geiſte anſchaue, ebenſo den Geiſt in der Natur an. Das eine iſt die Probe des andern, da beide daſſelbe ſind. Jenes geſchieht im Syſtem des transcendentalen Idealismus, dieſes in Schellings Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur. In jenem wird das Kunſtwerk betrachtet, inſofern ſich in ihm die freie Thätigkeit des Geiſtes als Produkt ſetzt, in dieſer, inſofern ſich im ihm, vom immanenten Leben der Gegenſtände ſelbſt ausgehend, dieſes als die freie Entfaltung ſeiner eigenen unendlichen Innerlichkeit erfaßt. Im Kunſtwerk muß jenes wie dieſes zuſammentreffen, der Geiſt ſich als Natur, die Natur als Geiſt offenbaren." (Geſch. der Aeſthetik S. 574.).

Schelling hat durch dieſe Gedanken nicht nur ſein Syſtem des transcendentalen Idealismus erklärt, ſondern ſich auch an die Seite der chriſtlichen Weltanſchauung geſetzt. Sein Identitätsſyſtem beſteht darin, daß er in dem Abſoluten die Einheit des Geiſtes und der Natur erkennt. Es iſt damit nicht geſagt, daß der Geiſt die Natur ſei, oder die Natur der Geiſt, ſondern nur, daß beide Eins, in unzertrennlicher

Verbindung mit einander ſtehen. Gibt es keinen Geiſt, ſo gibt es auch keine Natur und umgekehrt. Auf dem chriſtlichen Standpunkte nähern wir uns ebenfalls dem Schelling'ſchen Identitätsſyſtem, indem wir auch in der Natur ein Geiſtiges erkennen und die Einheit des Geiſtigen mit dem Materiellen annehmen, nur haben wir von Geiſt und Natur eine beſtimmte Anſicht. Wir gehen nicht von den Kunſtwerken aus, um die Identität des Geiſtes mit der Natur zu behaupten, ſondern von der Schöpfung der Welt, von welcher die Kunſt nur eine Nachahmung oder Nachbildung iſt. Der abſolute Geiſt hat von Ewigkeit die Welt gedacht und gewollt, oder die lebensvolle organiſche Idee von der Welt gleichſam in ſich getragen und hat ſie im Anfang der Zeit nach ſeiner ewigen Idee real geſetzt. Der abſolute Geiſt muß daher die Welt und jedes Weltweſen ſeinen ewigen Ideen entſprechend real geſetzt haben, woraus folgt, daß die Welt nichts Anderes iſt als die reale Idee Gottes, daß Idee und Sein Eins geworden ſind. Daher ſagt Staudenmaier: Das Sein iſt nur der göttliche Gedanke ſelbſt in ſeiner zeitlichen und räumlichen Exiſtenz; das Sein iſt der erſcheinende göttliche Gedanke von dieſem Sein. Es beſteht folglich zwiſchen dem göttlichen Gedanken und dem endlichen Sein abſolute Identität, welche Identität nur Dieſelbigkeit des göttlichen Gedankens und des Seins iſt. Darin ruhet die unwiderſprechliche Wahrheit des Identitätsſyſtems. Denn es beſteht in Wirklichkeit Identität des Denkens und Seins; aber nicht zwiſchen jedem Denken und Sein, ſondern nur zwiſchen dem göttlichen Denken und Sein (Dogm. III. 79.).

Schelling ſagt in ſeiner Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur, daß ſich in dem Kunſtwerk das immanente Leben als die freie Entfaltung ſeiner eigenen unendlichen Innerlichkeit darſtelle. Und an einem andern Orte ſagt er, daß die Vollkommenheit eines jeden Dinges nichts anderes ſei, denn das ſchaffende Leben in ihm, ſeine Kraft da zu ſein. Wer macht ſich einen beſtimmten und deutlichen Begriff von der unendlichen Innerlichkeit, dem ſchaffenden Leben, und der Kraft da zu ſein? Dieſes Alles, ſagen wir dagegen, iſt nichts Anderes als die ewige Idee Gottes von dem einzelnen Weſen, der ewige Lebensgedanke, der demſelben zu Grunde liegt, die plaſtiſche Macht dieſer Idee. Wir ſtimmen Schelling vollkommen bei, wenn er ſagt: Das, worin kein Verſtand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verſtandes ſein, das Erkenntnißloſe ſelbſt nicht erkannt werden, weil wir

auch ſagen: Obgleich die Natur vernunft- und willenlos iſt, ſo iſt doch Vernunft und Wille in ihr, weil ſie das Symbol des göttlichen Gedankens iſt, und obgleich ſie nicht denkt und erkennt, ſo wurde ſie doch in der göttlichen Idee gedacht und wird von dem menſchlichen Geiſte erkannt. Wir ſind mit Schelling einverſtanden, wenn er ſagt, daß jedem Ding ein ewiger Begriff vorſtehe, der in dem unendlichen Verſtande entworfen ſei, und der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ſei, wenn er uns geſtattet, unter dieſem Begriff die ewige göttliche Idee von den Dingen, deren Realität ſie ſind, zu verſtehen. Wir ſtimmen ihm auch bei, wo er ſagt, die Formen der Kunſt ſeien die Formen der Dinge an ſich, und wie ſie in den Urbildern ſeien, und das Schöne ſei das Unendliche endlich dargeſtellt, wenn es uns erlaubt iſt, den Sinn dieſer Worte ſo zu erklären: Gott hat nicht nur das endliche Weſen gedacht, ſondern es auch in ſeiner ihm eigenen Form oder Geſtalt gedacht. In dem göttlichen Verſtande finden wir daher die ideale Einheit von Sein und Form, d. h. die idealen Urbilder aller Dinge. Und inſofern die Kunſt die göttlichen Ideen in eigenen ſinnlichen Gebilden darzuſtellen hat, können wir auch ſagen, das Schöne ſei das Unendliche endlich dargeſtellt.

Wie Kant, Schiller und Fichte findet Fr. Schlegel das Weſen des Schönen nur in einer ſubjectiven Stimmung, die bei der vollkommenen Harmonie univerſell, bei dem Vorherrſchen des einen über den andern Trieb individuell iſt. Die univerſelle Stimmung komme aber nur in den individuellen zur Erſcheinung. Das Merkmal aller neuern Kunſt iſt nach ihm das Intereſſante. Das Wohlgefallen am Schönen aber ſei unintereſſirt, und dieſes damit von dem Intereſſanten weſentlich verſchieden. Wie die Empfänglichkeit ſich ſteigert, ändert ſich das Intereſſante: nur das Allgemeingiltige, Beharrliche und Nothwendige, nur das Objective in der Kunſt kann die größte Lücke ausfüllen, nur das Schöne die heiße Sehnſucht ſtillen. Das Schöne iſt der allgemeingiltige Gegenſtand eines unintereſſirten Wohlgefallens, welches von dem Zwange des Bedürfniſſes und des Geſetzes gleich unabhängig, frei und dennoch nothwendig, ganz zwecklos und dennoch unbedingt zweckmäßig iſt, ein Spiel ſo würdig als der heiligſte Ernſt, ein Schein, ſo allgemein giltig und geſetzgebend, als die unbedingteſte Wahrheit. Schlegel beſtimmt das Intereſſante dadurch, daß er dieſes in dem Uebergewicht des einen oder andern Triebes, des Formtriebes oder Stofftriebes, findet, und dieſes

einen Fortſchritt zum Schönen nennt. Weil die Störung des Gleichgewichtes der Kräfte des Geiſtes als Gegentheil der Harmonie derſelben nothwendig als häßlich erfunden werden ſollte, ſuchte Schlegel für das Häßliche eine andere Bedeutung zu gewinnen, indem er es nur als verminderte Schönheit oder als einen niedern Grad des Schönen auffaßte, indem er ſagte, daß ſelbſt in der höchſten Stufe des Häßlichen noch etwas Schönes enthalten ſei. Um dem Häßlichen eine Stelle in ſeinem Syſtem anzuweiſen ſagte er: Fülle und Kraft iſt das Schöne; Fülle ohne Kraft oder Kraft ohne Fülle iſt das Intereſſante; keine Fülle und keine Kraft iſt das Häßliche. Fr. Schlegel kam endlich nach langem fruchtloſen Umhertaſten um einen beſtimmten Begriff des Schönen zu finden, darauf, daß die Idee der Liebe das Princip des Schönen ſei, indem nur dieſe die Gegenſätze vereine, und des Lebens, in welchem die Gegenſätze ſich ausgeglichen haben. In der zwölften Vorleſung über die Philoſophie des Lebens handelt er von der ſymboliſchen Natur und Beſchaffenheit des Lebens in Beziehung auf die Kunſt und die ſittlichen Verhältniſſe des Menſchen, und führt die letzten Ideen ſeines Lebens weiter aus. Dieſe Philoſophie nennt er ein Gegenſtück zur Logik, indem ſie die Begriffe ꝛc. in höherem Sinne auf die ewige, mithin göttliche Wahrheit und die innere ebenfalls göttliche Richtſchnur derſelben bezieht. Die Schönheit, welche die Kunſt vor Augen und zum Gegenſtande hat, iſt auch eine göttliche, mehr als menſchliche und übermenſchliche, indem ſie nur die andere bildliche Seite derſelben göttlichen Wahrheit iſt. Das Kunſtwerk iſt das Bild der in daſſelbe gelegten Bedeutung, und wird nicht um ſeiner ſelbſt willen geſucht und geliebt. Niemals iſt die Wirklichkeit und wirkliche Geſtalt und ihre täuſchende Nachahmung der eigentliche und letzte Zweck der Kunſt, aber auch nicht immer die Schönheit der Form. Alle Kunſt iſt ſymboliſch.

Wir wollen uns nicht in die Kritik dieſer Theorien einlaſſen, ſondern nur bemerken, daß die Philoſophie, wie es ſich bei Schlegel zeigte, je mehr ſie ſich der chriſtlichen Weltanſchauung nähert, deſto beſtimmtere und deutlichere Begriffe erlangt.

Die Aeſthetik auf dem Standpunkt des abſoluten Idealismus wurde von Solger und Hegel insbeſondere gepflegt.

Solger ſchließt ſich zwar an Schelling an, geht aber über ihn hinaus. Er beginnt ſeine Aeſthetik im Erwin mit dem Gedanken, daß das Schöne, das ſeinen Sitz in der bloßen Geſtalt der Dinge habe

daher bloß in Bezug auf den Wahrnehmenden etwas sei, und zwar entweder in Bezug auf dessen Trieb oder abstraktes Denken oder freien Willen. Keines von diesen sei das Wahre, denn der Trieb z. B. werde durch die Schönheit zwar in seiner Totalität befriedigt, aber er selbst sei immer ein einzelner und gehe auf Einzelnes. Nachdem er die Ansicht Anderer von dem Schönen recensirt hat, sagt er, daß das Schöne zwar Erscheinung sei, aber eine, die zugleich durch Sinne, Verstand und Vernunft aufgefaßt werden müßte. Eine solche gehörte aber nicht in die gegenwärtige Welt, in welcher diese Dinge getrennt vorkommen, sondern einer andern an, die uns darin gegenwärtig würde. Die andere und höhere Welt, in welcher wir das Schöne richtig auffassen können, fand er in dem Verhältniß des Abbildes zu dem Musterbilde. Diese verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes, so daß die ganze vollständig bestimmte Eigenthümlichkeit des Abbildes das vollendete Muster vor Augen stelle, nur mit dem Beisatz, daß dieses Bild nicht ein Anderer dem Muster nachgebildet, sondern das Muster darin sich selbst abgebildet hat. Das Muster ist ihm sofort die Idee, und die Ideen sind ihm nichts Anderes als besondere Aeußerungen des einen und selben göttlichen Wesens. Daher sagt er ferner: So wie nun Gott durch sich selbst und durch sein bloßes Dasein die wirkliche Welt als den Abdruck seines Wesens hervorgebracht hat und noch hervorbringt und erhält, so bringt auch ein jeder Gedanke Gottes sein Abbild hervor, und schafft es thatkräftig durch sich selbst. Die Dinge sind schön als Hervorbringungen Gottes. Der Grund des Schönen könne aber nicht in der Beschaffenheit eines einzelnen Erkenntnißvermögen gesucht werden, dem allgemeine Grund dieser Erkenntniß müsse die Erkenntniß an und für sich sein. Diese Erkenntniß habe zum Gegenstande das Wesen aller Dinge und steige herab zum eigenthümlichen Wesen der Schönheit. Das göttliche Wesen selbst werde uns im Schönen gegenwärtig. Im Mittelpunkt des Weltalls wohne die lebendige Gottheit allschaffend und allvollendend, das Erschaffene mit dem ganzen einfachen Wesen des Innersten durchdringend. Auch im Schönen erscheint das göttliche Wesen selbst gegenwärtig, und eine andere Welt tritt durch dasselbe in die gegenwärtige herein, oder diese vielmehr verwandelt sich in die andere und vollkommenere. Zwischen die Gottheit und die Erscheinung schieben sich weder Begriffe, noch Musterbilder, sondern an jedem Punkt der Oberfläche erscheint das ganze Wesen.

Im Wahren, Guten und Seligen findet eine Beziehung der höhern Welt auf die Erſcheinung ſtatt, nämlich daß dieſe entweder ihr ganz angemeſſen oder aus ihr hervorgegangen oder ganz in ihr begriffen ſei, im Schönen ſind Begriff und Erſcheinung ganz ein und daſſelbe. Die Vereinigung des Göttlichen mit dem Irdiſchen kann nur durch eine Thätigkeit hervorgebracht werden. Dieſe Thätigkeit iſt aber die ſchöpferiſche Gottes, wodurch Gott die Wirklichkeit hervorbringt und ſelbſt wirklich wird.

Dieſe Theorie des Schönen läßt deutliche Anklänge an die chriſtliche Weltanſicht erkennen, allein wir können auch an Solger die Wahrnehmung machen, daß, wenn man nicht ganz auf die chriſtliche Anſicht eingehet, man ſich vielerlei Irrthümern ausſetzt. Die philoſophiſche Aeſthetik, die das Schöne vorzugsweiſe in der Menſchenwelt ſuchte, wurde häufig dadurch irregeleitet, daß ſie den Menſchen nicht fand, wie er ſeinem Weſen nach ſein ſollte. Weil ſie das ſittliche Erbverderben der Menſchheit ignorirte, konnte ſie allerdings den Menſchen nicht ſo beſchaffen finden, wie er ſeiner ewigen Idee entſpricht, weil ſie aber auch keine Rückſicht auf die Erlöſung nahm, konnte ſie auch nicht begreifen, daß dem Menſchen dadurch die Möglichkeit gegeben iſt, in ſeinen urſprünglichen Zuſtand zurückzukehren. Dieſe Aeſthetik wird ſo lange einen allgemein giltigen Begriff von dem Schönen nicht gewinnen, ſo lange ſie die Begriffe des Wahren und Guten davon ausſchließt.

Solger huldigt, wie wir aus den ausgehobenen Sätzen geſehen haben, dem abſoluten Idealismus, der Gott durch die Welt wirklich werden läßt. Er unterſcheidet die Welt nach Muſterbild und Abbild, erkennt als erſtes die Idee und als letztes die Erſcheinung, welche das vollendete Muſterbild vor Augen ſtellt. Er würde hierin mit uns übereinſtimmen, wenn er unter der Idee den göttlichen Gedanken und Willen von der Welt verſtände, allein wir können ihm nicht beiſtimmen, weil er unter den Ideen beſondere Aeußerungen des göttlichen Weſens verſteht, wodurch es die Welt zum Abdruck ſeines Weſens gemacht hat. Um nicht dem Pantheismus zu verfallen, ſagen wir der chriſtlichen Lehre gemäß: Die Welt iſt nicht ein Abdruck des göttlichen Weſens, ſondern nur die Realität der ewigen göttlichen Gedanken. Wir halten den Unterſchied zwiſchen der Intelligenz Gottes und der Thätigkeit dieſer Intelligenz, der Idee, deßwegen feſt. Gottes Gedanken ſind nicht Gottes Weſen. Wir behaupten auch mit Solger, daß die Dinge als Hervor-

bringungen Gottes ſchön ſeien, aber nur darum und inſofern als die Dinge den göttlichen Ideen entſprechen. Wir können ihm darin nicht beiſtimmen, daß das göttliche Weſen in dem Schönen gegenwärtig ſei und daß dadurch die Welt ſich in eine höhere und vollkommenere verwandle.

Nachdem der Idealismus durch Hegel in den logiſchen verwandelt und auf die höchſte Spitze getrieben war, konnte es nicht fehlen, daß man in der Aeſthetik zu dem Realismus zurückkehrte. Der Vorläufer in dieſer Richtung war Herbart. Seine ganze Philoſophie geht von dem Satze aus: Das Ding an ſich, das Was des Seienden, können wir nicht erkennen, die Erkenntniſſe, welche wir davon gewinnen, ſind bloße Formen, allein dieſe Formen ſind nicht bloß ſubjectiv, inſofern ſie bloß in der Natur des auffaſſenden Subjects beruhen, ſondern objectiv, da ſie durch die Natur des auffaſſenden Objects gegeben ſind. Dieſe Sätze wurden erläutert durch ein Gleichniß. Wie der Rauch auf die Flamme, ſo deutet der Schein auf das Sein, und zwar iſt dieſer Schein nicht ein willkürlich gemachter, ſondern uns aufgedrungener, der von ſeiner unabweislichen Form auf eine ebenſo unabweisliche Form des Seienden uns zurückſchließen läßt, und wenn gleich ebenſo wenig über das Wie als das Was des Seins, doch über das Daſein eines Wie und Was deſſelben belehrt. Das Sein iſt an ſich, ohne Rückſicht auf das Subject, der Schein nur für das Subject. Jenes wäre auch, wenn dieſes nicht wäre, der Schein dagegen iſt nur da, wenn und weil ein Subject da iſt. Die ganze vielfache Erſcheinungswelt löſt ſich auf in ein Phänomenon, deſſen Numenon die ebenſo vielfache Welt der einfachen Seienden iſt. Das Seiende iſt die letzte unbedingte Satzung, welche das Subject macht, um die Welt der Erſcheinungen zu erklären, und die es nicht mehr zurücknimmt. Herbart verſteht unter Philoſophie die Bearbeitung der Begriffe. Die Ethik und Aeſthetik weichen von der Metaphyſik ab, weil ſie auf unveränderlichen Werthsbeſtimmungen durch Lob und Tadel beruhen. Die Aeſthetik umfaßt nach ſeiner Anſicht die verſchiedenen Betrachtungen über das Schöne und Häßliche. Da nun die Aeſthetik ſelbſt keine Grenzen vorzeichnet, von welcher Art ihr Schönes und Häßliches ſein müſſe, vielmehr in ihr ſchon eine Mannigfaltigkeit der Arten des Lobens- und Tadelnswerthen beiſammen iſt, ſo kann die Hauptklaſſe, wohin auch die Ethik gehört, mit dem Namen Aeſthetik bezeichnet werden. Mit der Erkenntniß des Gegebenen hängt die Aeſthetik

ihrem Urſprunge nach nicht weiter zuſammen, als inſofern wir dadurch veranlaßt werden, uns Begriffe vorzuſtellen, welche ohne alle Rückſicht auf ihre Realität den Beifall oder das Mißfallen erwecken. Es gibt daher keine wahre ſinnliche Schönheit, wenn gleich bei der Auffaſſung derſelben ſinnliche Empfindungen in vielen Fällen vorauszugehen und nachzufolgen pflegen. Es gibt auch keinen oberſten Grundſatz, nach welchem ſich die äſthetiſchen Urtheile zu richten hätten. Jedes urſprüngliche äſthetiſche Urtheil iſt ſtets abſolut, folglich auch jedes vom andern ganz unabhängig. Es ſei daher Sache der allgemeinen Aeſthetik, die theils unmittelbar gefallenden, theils durch die Aufgabe, das Mißfallende zu meiden herbeigeführten Muſterbegriffe (Ideen) geordnet zuſammen zu ſtellen. An der Muſik hat Herbart am deutlichſten ſeine Anſicht von dem Schönen entwickelt, weil an jener ſich am leichteſten die ſtrenge allgemeine Form und der individuelle Eindruck unterſcheiden laſſen. In der Wirkung des einzelnen Tons liegt das individuelle, in der Wirkung des Verhältniſſes der Töne das reine Formelement der Tonkunſt. Auf jener beruht alles Reizende, Rührende ꝛc., auf dieſem allein alles Schöne der Muſik. Indem er das Schöne auf ein rein Formſchönes und dieſes auf objective Verhältniſſe zurückführt, wird ſeine Aeſthetik nicht mehr von pſychologiſchen Bedingungen abhängig, ſondern erlangt ein objectives Gebiet gefallender oder mißfallender poſitiver Qualitäten. Dieſe Aeſthetik ſucht die bleibend gefallenden Formen aufzuſuchen und aufzuſtellen.

Der Begriff des Schönen hat daher nach Herbart zwei Momente, indem es einerſeits auf einer bleibenden Form, einem Typus, den der wechſelnde Stoff annimmt, und andererſeits auf dem ſubjectiven Gefühl des Wohlgefallens beruht. Das ſtrenge Formſchöne iſt mit ſubjectiven Erregungen verbunden. Die aus einer Mehrheit von Elementen zuſammengeſetzten Verhältniſſe ſind das wahrhaft Objective der Herbart'ſchen Aeſthetik, das vollendete Vorſtellen iſt ihr Subjectives. Weil Herbart unter dem Formſchönen das Lobenswerthe, das Werthvolle verſteht, beſteht die ſubjective Wirkung deſſelben in der Vorſtellung von Begriffen, die ohne alle Rückſicht auf ihre Realität den Beifall erwecken. Herbart bezieht zwar das Schöne auf objective Verhältniſſe, gibt aber den Grund des Formſchönen nicht an, weil das Ding an ſich, das Wie und Was deſſelben, nicht erkennbar ſei. Wir treten ihm hierin auf dem chriſtlichen Standpunkt entgegen, indem wir auf dieſem nicht nur das Daſein

eines Dinges, ſondern auch ſeinen Grund, ſein Weſen erkennen. Alle Dinge der Welt haben eine zweifache Seite, denn ſie ſind die ſinnliche Erſcheinung einer ſchöpferiſchen Idee, und inſofern wahr und gut und ſchön. Vermittels der Sinne nehmen wir die äußere Erſcheinung wahr, wie ſie iſt, und vermittels der durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft entdecken wir hinter der ſinnlichen Erſcheinung die göttliche Idee, welche derſelben Weſen und Bedeutung iſt. Alle Dinge, welche den göttlichen Ideen entſprechen, gefallen uns, weil ſie wahr und gut ſind. Herbart ſcheint auch hievon eine Ahnung gehabt zu haben, weil er das Wohlgefallen in den vollendeten Begriffen ſuchte, die keine Rückſicht auf ihre Realität nehmen. Das Wohlgefallen oder der Beifall, den wir dem Schönen zollen, beruht auch nach unſerer Anſicht auf vollendeten Vorſtellungen, d. h. wir haben nur dann eine vollendete Vorſtellung von einem Ding oder von Verhältniſſen, wenn wir ſie in der göttlichen Idee erkennen. Die vollendete Vorſtellung, die wir von einem Dinge oder Weſen gewinnen, läßt uns dieſe als die Realität eines göttlichen Gedankens und Willens als eine göttliche That erkennen, und erweckt nothwendig das ſubjective Wohlgefallen daran, weil unſer Geiſt ein Ebenbild Gottes iſt, und er in ſeinem natürlichen Zuſtande an allem Göttlichen eine Freude hat.

## §. 22.

## Warum gefällt das Schöne?

Nachdem wir den Begriff des Schönen im chriſtlichen Sinn dahin beſtimmt haben, daß es eine creatürliche Exiſtenz oder Erſcheinung ſei, welcher eine göttliche Idee zu Grunde liege, welche dieſe in organiſcher Weiſe entfalte und zur Anſchauung bringe, und eben deßwegen wahr und gut ſei, haben wir auch den ſubjectiven Standpunkt der Philoſophie verlaſſen, auf welchem das Schöne nur auf einen Zuſtand oder Beſchaffenheit des Subjects beſchränkt wird, und haben den objectiven betreten, auf welchem wir behaupten, daß das Schöne wie das Wahre und Gute nicht nur in uns, ſondern auch außerhalb unſeres Geiſtes ſei. Wir ſind nun daran, die Frage auch im chriſtlichen Geiſte zu löſen, welche für die Philoſophie immer ein unauflösbares Räthſel war, die nämlich: Warum gefällt das Schöne, wo wir es immer finden?

Bei der Löſung dieſer Frage müſſen wir von der Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens ausgehen.

Das menſchliche Weſen beſteht in der innigſten oder organiſchen Vereinigung von Geiſt und Natur, ſo daß ein Theil auf den andern wirkt. Weil der Menſch dieſe Einheit iſt, hat er Beziehungen zu den zwei einander entgegengeſetzten Welten, zu der geiſtigen und materiellen, er iſt der Einwirkung auf ſich von beiden Seiten empfänglich und kann ſelbſt auf beide einwirken. Es iſt eine unläugbare Thatſache, daß einerſeits zwiſchen dem Geiſter- und Naturreich und andererſeits dem Menſchen eine Reciprocität ſtattfindet. Um den menſchlichen Geiſt zu ſeinem Ebenbilde zu erheben, hat ihm Gott die Intelligenz, die Erkenntnißkräfte, die Freiheit des Willens, die Willensvermögen, und wie Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung ſo auch Selbſtgefühl, oder Individualität und Perſönlichkeit verliehen. Der menſchliche Geiſt erkennt, beſtimmt und fühlt ſich als eine einige und untheilbare Subſtanz, die aber in ihrer Thätigkeit, von innen oder außen veranlaßt, in verſchiedenen Richtungen hervortritt. Weil der Geiſt eine einige und untheilbare Subſtanz iſt, iſt auch der ganze Geiſt in einer jeden Richtung thätig. Die Grundkräfte deſſelben bezeichnen nur die Richtungen ſeiner Thätigkeit auf die Verſchiedenheit der Objecte. Man kann ſich daher eine jede geiſtige Thätigkeit nicht ſo vorſtellen, daß dabei nur ein Vermögen in Bewegung und die übrigen in gänzlicher Ruhe ſich befinden. Es kommt hier nur darauf an, worauf der Geiſt ſeine Thätigkeit richtet. Iſt es die Wahrheit, die der Menſch erkennen will, ſo ſind vorzugsweiſe die Erkenntnißkräfte des Geiſtes thätig, allein weil der Menſch die Wahrheit erkennen möchte, iſt die Thätigkeit der Willenskräfte nicht ausgeſchloſſen, denn er will, bis die Wahrheit erkannt iſt, und je mehr der Verſtand die Wahrheit erkennt und je beharrlicher der Wille ſie ſucht, deſto größer iſt die Freude und das Wohlgefallen an der gefundenen Wahrheit.

Wie Gott die abſolute Intelligenz, Freiheit und Liebe iſt, ſo hat er auch dem Menſchengeiſte mit der Intelligenz und der Freiheit des Willens das Vermögen der Liebe, der Freude und des Wohlgefallens gegeben. Wie Gott das Wahre und Gute liebt und ſein Wohlgefallen daran hat, ſo liebt auch der gottebenbildliche und gottähnliche Menſch das Wahre und Gute. Die Einheit des Wahren und Guten iſt aber

das Schöne; eine andere Definition läßt der chriſtliche Standpunkt nicht zu. Der menſchliche Geiſt wird daher durch ſeine eigene Natur beſtimmt das Schöne zu lieben, eine Freude und ein Wohlgefallen daran zu haben. Gott hat auch dem menſchlichen Geiſte beſondere Kräfte verliehen, das Schöne zu ſchauen, zu erkennen und zu fühlen, aber auch dazu das Schöne aus eigener Kraft zu ſchaffen. Dieſe Kräfte ſind die Phantaſie, die Einbildungskraft und das Gefühlsvermögen, welche mit einem Wort als Gemüth bezeichnet werden können. Dieſelben bedeuten aber nichts Anderes als die Thätigkeit des Einen Geiſtes in der Richtung auf das Schöne. Weil aber dieſes die Einheit des Wahren und Guten iſt, läßt ſich leicht erklären, daß die Erkenntniß- und Willenskräfte nicht ganz unthätig dabei ſind.

Die Phantaſie iſt die Kraft des Geiſtes, durch welche er ſich zu der Anſchauung höherer und edlerer Geſtalten und Verhältniſſe erhebt, als die gemeine Wirklichkeit, namentlich die Menſchheit darſtellt. Das Weltall iſt in ſeiner Totalität nicht Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern kann nur von der Phantaſie geſchaut und als Symbol des ewigen Schöpfergedankens erkannt werden. Wie das Ganze der Welt eine ſymboliſche Erſcheinung der göttlichen Idee iſt, ſo iſt es auch jedes individuelle Weltweſen. Der Verſtand erkennt z. B. in dem Pflanzenreich nur die verſchiedenen Gattungen, die Verwandtſchaft, die Abſtufungen, die innere und äußere Beſchaffenheit, die Aehnlichkeit und Verſchiedenheit, die Phantaſie ſchaut in der Pflanzenwelt das von Gott gedachte und gewollte organiſche Leben, das noch von der Nothwendigkeit gebunden und beherrſcht wird, und in der einzelnen Pflanze die reale göttliche Idee von derſelben, und darum beides als etwas Schönes. Die Phantaſie, welche die Dinge in ihrem Grunde ſchaut, findet in ihnen ihre ſinnbildliche Bedeutung und Beziehung. Da die Phantaſie die Wirklichkeit in ihrer Idealität ſchaut, hält ſie dem unvollkommenen menſchlichen Leben das Ideal deſſelben entgegen und verklärt jenes durch dieſes. Sie findet daher nur in der Entwicklung und Erſcheinung eines ſittlichen Lebens eine Schönheit, weil nur dieſes wahr und gut iſt. Das Ueberſinnliche und Geiſtige fällt nicht unter die ſinnliche Wahrnehmung, daher können wir es nur vermittels der Phantaſie in einer gewiſſen Geſtalt ſchauen. Die Phantaſie geſtaltet die höheren Geiſter, die Engel ſo, daß wir dieſelben in einer ihrem Weſen und ihrer Beſtimmung entſprechenden Geſtalt ſchauen. Nur vermittels der Phantaſie können wir

uns die Engelchöre und die Gemeinſchaft der Heiligen und Seligen vorſtellen, ſo auch nur die böſen Geiſter und die Hölle.

Die Phantaſie iſt daher die geiſtige Kraft, vermittels welcher wir die Ideen des Wahren und Guten in entſprechenden Geſtalten uns vorſtellen können. Die Idee der Gerechtigkeit iſt etwas Abſtraktes; dieſe Idee wird ein Ideal, wenn die Phantaſie dieſelbe in einem menſchlichen Individuum als verwirklicht ſchaut oder darſtellt. Die Phantaſie iſt daher auch das Vermögen zu idealiſiren, d. h. das Unvollkommene, das entweder von ſeiner Idee abgewichen oder noch nicht in dieſelbe zurückgekehrt iſt, in ſeiner Vollkommenheit und Reinheit zu ſchauen und darzuſtellen, es an dem Vollkommenen zu meſſen, und jenes zu dieſem zu erheben. Ebenſo finden wir die hiſtoriſchen Ideale nur vermöge der Phantaſie.

Zu den Idealbildungen bedarf die Phantaſie nothwendig der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ſteht über dem Vorſtellungsvermögen. Dieſes verknüpft das Mannigfaltige in der Wahrnehmung, ſtellt uns das Sein in Zeit- und Raumverhältniſſen vor und läßt uns das Sein als ein Beſonderes und Ganzes — Individuelles — erkennen, während jene uns dieſe in ſeiner eigenthümlichen organiſchen Geſtalt oder in einem Bilde erkennen läßt. Man kann die Einbildungskraft das Vermögen der organiſchen Bildung nennen, denn ſie erkennt nach ihren allgemeinen Wahrnehmungen das Ebenmaß, die Proportion, die Harmonie des Einzelnen mit dem Ganzen, und andererſeits das Mißverhältniß der Glieder, der Theile und des Zuſammenhanges des Ganzen. Das Gedächtniß bewahrt die Eindrücke im Geiſte von außen und von innen, allein es kann nicht allein das Geſehene und Erfahrene wieder bildlich vor die Seele ſtellen. Die Einbildungskraft belebt das Todte, das im Gedächtniß liegt, wieder, d. h. ſie gibt dem Gegenſtand, den das Gedächtniß bewahrt, die Geſtalt wieder vor dem Geiſte, die er hatte, als er mit den Sinnen wahrgenommen wurde. Das Gedächtniß bewahrt gleichſam nur einen Punkt von dem Geſchehenen, welchen dann die Einbildungskraft wieder zu einem Bilde erhebt. Es geſchieht daher öfter, daß man ſich erinnert, aber die Sache, wie ſie war, nicht mehr ſich vorſtellen kann. Die Eindrücke, welche Kunſtwerke auf uns machen, wären verloren, wenn die Einbildungskraft uns dieſe nicht wieder in ihrer Geſtalt vor die Seele ſtellte. Da ein Kunſtwerk durch ſeine beſtimmte Geſtalt ein beſonderes Gefühl erweckt, kann daſſelbe Gefühl

nur wieder reproducirt werden, wenn die Einbildungskraft uns denſelben Gegenſtand wieder vor die Seele führt. Die Einbildungskraft kann daher ein bildliches Gedächtniß genannt werden, denn ſie iſt die Kraft des Geiſtes, die Bilder von den Gegenſtänden der Erfahrung oder die bildlichen Anſchauungen aufzubewahren und wieder vor das Bewußtſein zu bringen. Dieſes Vermögen wird durch die zahlloſen ſinnlichen Wahrnehmungen gleichſam gefüllt und dadurch in den Stand geſetzt, aus dem reichen Vorrath Neues zu bilden und zu geſtalten. Die Einbildungskraft kann zwar Neues bilden und geſtalten, aber nicht eigentlich ſchaffen, denn ſie iſt an die in der Welt gegebenen Formen gebunden. Von dieſer Seite wirkt ſie mit der Phantaſie zuſammen und ſchafft für die Idee eine entſprechende Form oder Geſtalt. Sie iſt daher diejenige geiſtige Kraft, welche die Form der Dinge als die dieſen entſprechende und eigenthümliche, alſo als etwas Schönes, erkennt, die Erinnerungen mit den einmal wahrgenommenen Bildern wieder belebt, und aus dem von der Sinnenwelt gegebenen reichen Vorrath von Bildern und Geſtalten Neues bildet; ſie iſt das äſthetiſche Erkenntnißvermögen, die Reproduction und Production der Formen oder Geſtalten, unter welchen die Ideen erſcheinen.

Das Wohlgefallen des Schönen beruht aber nicht nur auf dem Schauen des Schönen durch die Phantaſie und die Einbildungskraft, ſondern auch auf einer eigenthümlichen Beſchaffenheit des menſchlichen Geiſtes. Das Weſen des menſchlichen Geiſtes beſteht in der Einheit des Selbſtbewußtſeins, der Selbſtbeſtimmung und des Selbſtgefühls. Jede geiſtige Thätigkeit iſt von dem Selbſtbewußtſein, der Selbſtbeſtimmung und dem Selbſtgefühl begleitet, ſei die Thätigkeit von außen oder innen veranlaßt. Bei jeder Thätigkeit fühlt ſich der Geiſt als dasjenige Weſen, welches durch freie Beſtimmung thätig iſt, und je nach der Thätigkeit iſt ein beſonderes Gefühl, weil alle Thätigkeiten auf den Geiſt zurückwirken, und entweder ſein Weſen und Leben befördern oder hemmen. Die Gefühle, welche die geiſtigen Thätigkeiten erwecken, ſind daher nur zweierlei Art, es ſind entweder Gefühle der Luſt oder Unluſt. Alles, was das ſinnliche und geiſtige Weſen und Leben des Menſchen fördert, wird mit dem Gefühle der Luſt aufgenommen, Alles dagegen, was dieſes hemmt und ſtört, iſt mit dem Gefühle der Unluſt verbunden.

Wie mit dem leiblichen Leben ſo verhält es ſich auch mit dem geiſtigen. Die Einwirkungen von außen auf unſer leibliches Leben, die

entweder wohl oder wehe thun, heißen die ſinnlichen Gefühle, obgleich ſie nicht rein ſinnlich ſind, weil ſie auch vom Geiſte aufgenommen werden. Alles, was dem leiblichen Leben zuſagt, was wohl thut, daſſelbe erhöhet und befördert, iſt mit dem Gefühle der Luſt verbunden, was dagegen wehe thut, das leibliche Leben beſchränkt und hemmt, wird mit Unluſt wahrgenommen. Das wahre Leben des Geiſtes vollzieht ſich im Wahren, Guten und Schönen. Der Geiſt ſtrebt daher nach Erkenntniß der Wahrheit. Wenn nun Jemand im Gebiete des Wiſſens Fortſchritte macht, Neues entdeckt, ein ſchweres Problem löſt, entſteht in ihm das Gefühl der Freude, weil die Fortſchritte in den Erkenntniſſen der Wahrheit ſeinem Weſen zuſagen, ſein Leben mehr erhöhen und befördern. Wenn er ſich dagegen Mühe gibt, Etwas zu begreifen, aber es dennoch nicht vermag, wenn er ſich von Irrthümern befangen erkennt, ſo hat er ein unangenehmes Gefühl. Dieſe Gefühle werden die intellectuellen genannt, weil ſie ſich auf die Intelligenz des menſchlichen Geiſtes beziehen.

Die Elemente, in welchen ſich das wahre geiſtige Leben bewegt, ſind Wahrheit und Tugend. Wenn daher ein Menſch das Wahre will und vollzieht in Geſinnungen und Handlungen, ſo wird ſein Selbſtgefühl dadurch auf eine angenehme Weiſe erregt, weil die Vollziehung des Wahren und Guten ſeinem geiſtigen Leben zuſagt, es erhöhet und befördert. Und indem in dieſem Falle der innere Menſch mit dem äußern übereinſtimmt, empfindet er Freude und Friede. Findet er in der Vollziehung des Wahren Hinderniſſe, ſo wird ſein Selbſtgefühl nicht freudig geſtimmt. Beſiegt er aber die Hinderniſſe und kommt er glücklich zu Ende, ſo iſt er deſto freudiger geſtimmt. Handelt der Menſch ſeiner Beſtimmung entgegen und thut er das Böſe, ſo erweckt ſein Gewiſſen in ihm unangenehme Gefühle, weil ſein geiſtiges Leben dadurch nicht gefördert, ſondern verkümmert wird. Dieſe Gefühle werden die moraliſchen genannt. Wer den Irrthum für Wahrheit und das Böſe für gut hält, hat auch eine Freude daran, allein ſeine Freude iſt eine eitle und falſche und kann nicht beſtehen.

Die Einheit des Wahren und Guten, die der göttlichen Idee entſpricht, erſcheint als Schönes ohne Bewußtſein und Freiheit in der Natur, mit Bewußtſein und Freiheit in der Menſchenwelt, in dem künſtleriſchen Geiſte und in den Kunſtwerken. Um das objectiv Schöne zu dem ſubjectiven Selbſtgefühl des Geiſtes zu leiten, dienen ihm Phantaſie und Einbildungskraft. Die Phantaſie ſchaut in den Weſen die

ideale Beziehung, die Wahrheit derſelben in der göttlichen Idee und die Einbildungskraft faßt ſie in dieſer entſprechenden Form und Geſtalt auf. Das Selbſtgefühl kann von dieſen geiſtigen Thätigkeiten nicht unberührt bleiben, ſondern wird auf eine eigenthümliche Weiſe angeſprochen. Alle die Gefühle, welche dieſe Thätigkeiten erzeugen, werden die äſthetiſchen genannt und unterſcheiden ſich von den intellectuellen, religiöſen und moraliſchen. Wenn die geiſtige Thätigkeit auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, oder wenn ſie auf das Realiſiren des Guten ausgeht, entſtehen andere Gefühle, als die ſind, welche durch das Beſchauen und Verweilen und ſich Verſinken in die vollendeten Weſen erregt werden. In der vollkommenen Einheit des Wahren mit dem Guten, in der vollendeten Realität göttlicher Ideen, hat jedes Streben und jeder Kampf aufgehört, und es iſt die volle Ruhe eingetreten. Da dieſes das wahre Schöne iſt, wo es ſich finde, ſo begreifen wir auch, nicht nur warum die äſthetiſchen Gefühle von allen andern verſchieden ſind, ſondern auch, warum uns das Schöne gefällt. Aus dieſem Grunde finden wir die äſthetiſchen Gefühle ſanfter, ruhiger, gleichmäßiger als die intellectuellen und moraliſchen. Weil das Schöne die Erſcheinung iſt, in welcher die äußere Form volle Wirklichkeit der göttlichen Idee geworden iſt, und ſich als Einheit von Wahrheit und Tugend darſtellt, ein Gegenbild unſeres geiſtigen Weſens und Lebens iſt, muß es uns gefallen, weil es etwas mit uns Verwandtes iſt, und es unſerm ganzen Weſen zuſagt, unſer Leben erhöhet und befördert. Weil das Wohlgefallen an dem Schönen weder Rückſicht auf die Nützlichkeit der Erkenntniß, noch auf die Zweckmäßigkeit oder Brauchbarkeit im Leben nimmt, iſt das Wohlgefallen ein reines oder unmittelbares, intereſſe- und beziehungsloſes. Daſſelbe Wohlgefallen erweckt auch das ſubjective Schöne, welches der künſtleriſche Geiſt vermittels ſeiner Phantaſie und Einbildungskraft in ſich ſelbſt ſchaut, ſo wie auch das Kunſtwerk, in welchem er ſeine ſubjective Anſchauung realiſirt hat. Weil das Schöne die Einheit von Wahrem und Gutem iſt, und darum einer göttlichen Idee entſpricht, lieben wir es und verehren es.

Aus demſelben Grunde, aus welchem das Schöne uns gefällt, mißfällt uns das Häßliche. Das Häßliche iſt diejenige ſinnliche Exiſtenz oder Erſcheinung, welche nicht wahr und gut iſt, welche alſo der göttlichen Idee von ihrem Weſen nicht entſpricht und nicht in der Weiſe wirkſam iſt, wie es Gott gedacht und gewollt hat. Was nicht wahr

und gut ist, kann nicht schön sein, weil es ideelos, ein lügenhaftes Dasein ist und seiner Bestimmung nicht entspricht. Das Häßliche, erscheine es in der Natur, in der Menschenwelt, im Geiste des Menschen oder in der Kunst, widerstrebt der Natur des menschlichen Geistes, weil er für das Wahre und Gute geschaffen und bestimmt ist. Die Wahrnehmung des Häßlichen durch die Phantasie und die Einbildungskraft erweckt das Gefühl der Unlust oder des Mißfallens, weil dieselbe unser wahres geistiges Leben nicht erhöhet und befördert, sondern bedrohet und ertödtet. So wie Dunkelheit, Kälte ꝛc. dem leiblichen Leben nicht zusagen, das Lebensgefühl nicht erhöhen, sondern es deprimiren, ebenso verhält es sich mit dem Geiste. Das Häßliche, die Dunkelheit, Kälte, Kraftlosigkeit des Schönen, spricht unsern Geist nicht an, sagt ihm nicht zu, sondern widerstrebt ihm.

## §. 23.

### Das Wesen der Kunst überhaupt.

Gott hat die Welt nach seiner ewigen Idee dadurch erschaffen, daß er sie durch sein allmächtiges Wort im Anfang der Zeit als die volle Realität seiner Idee setzte. Dadurch ist die Welt ein Symbol der göttlichen Idee geworden und erscheint uns als das erhabenste Kunstwerk. Weil Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen, ihm einerseits einen Geist, die Einheit von Intelligenz, Freiheit und Gemüth gegeben, und andererseits diesen mit einem materiellen Leibe, einem geeigneten Organ des Geistes, verbunden hat, hat er ihm nicht nur die Kraft gegeben zu denken, frei zu wollen und empfinden, die Gedanken Gottes zu erforschen, diese zu vollziehen und sich zu freuen, sondern auch die Fähigkeit in gottähnlicher Weise zu schaffen. Der Mensch kann nicht wie Gott erschaffen, d. h. aus Nichts Etwas hervorbringen, allein er kann schaffen, d. h. er kann die vorhandenen materiellen Stoffe nach seinen Vorstellungen, Gedanken oder Ideen so bearbeiten und gestalten, daß sie diesen entsprechen oder ein sinnlicher Ausdruck von denselben werden. Hierin ist die Kunstfähigkeit des Menschen begründet.

Gott hat die Welt zur Wirklichkeit seiner ewigen Idee gemacht, sowohl die unvernünftigen als die vernünftigen Wesen derselben. Die Natur mit all den ihr angehörigen Wesen bleibt in der Idee Gottes,

weil sie ohne Selbstbewußtsein und Freiheit ist. Den vernünftigen, den mit Intelligenz und Freiheit begabten Wesen, den Engeln und den Menschen, ist die freie Wahl gegeben, ihr Leben der göttlichen Idee entsprechend zu erhalten oder aber von derselben abzufallen, ideenlos zu werden und ein lügenhaftes Dasein anzunehmen. Die Möglichkeit ist unter den Engeln und den Menschen wirklich geworden. Im ersten Falle erscheinen die Engel und Menschen schön, im zweiten Falle häßlich.

Da die Menschen in Folge der Sünde die Idee Gottes verloren haben, der Mensch aber nicht ohne Gott und Religion sein kann und sich nicht in dem Zustande erkennt und fühlt, in welchem er Ruhe und Frieden findet, ging das Streben des Heidenthums vorzüglich dahin die Gottheit zu suchen, sie zu kennen und sich mit ihr wieder zu vereinigen, sich von Unwissenheit und Sünde zu befreien und einen höhern Lebensstand zu erreichen. Diesem geistigen Streben ging von Anfang an die Kunst zur Seite, denn was der denkende Geist gefunden hatte, wurde alsbald durch ein wenn auch noch so unvollkommenes Kunstwerk fixirt. Die Kunst stand daher von Anfang an im Bunde mit der Religion und hatte einen religiösen und symbolischen Charakter. Der Mensch hat das natürliche Bedürfniß, Gott zu suchen, und wenn er ihn glaubt gefunden zu haben, so hält er an ihm fest, freuet sich seines Gottes und setzt sich in ein bestimmtes Verhältniß zu ihm. Um die Idee des Gottes festzuhalten und sein Verhalten zu der Gottheit als ein geregeltes zu beobachten, wurde der Begriff eines Gottes in einem sinnlichen Gebilde festgestellt. Mit der Darstellung des Göttlichen hat die Kunst ihren Anfang genommen, und ging auch mit den reinern und würdigern Begriffen von der Gottheit gleichen Schritt, wie dann wieder die edleren und höhern Gestalten der Götterbilder reinere und edlere Vorstellungen von den Göttern bewirkten. Das göttliche Bild war sofort der Mittelpunkt und der Zweck des Cultus.

Der religiöse Cultus ist ein Bedürfniß des menschlichen Geistes, und hatte bei allen Völkern des Heidenthums zum Zwecke, sich von aller Unvollkommenheit des Lebens zu befreien, sich mit der Gottheit zu vereinigen und ein höheres und besseres Leben zu erlangen. Es ist Thatsache, daß sich die Menschheit in Folge der Sünde als unvollkommen, unbefriedigt und unglücklich erkannte und alle Mittel ergriff, um einen vollkommeneren Lebensstand zu erlangen. Je edler und besser der Mensch war, desto mehr sehnte er sich nach einer Erlösung und träumte

von einem verlornen Paradieſe. Die Phantaſie war daher von Natur aus angetrieben, mit Hilfe der Einbildungskraft ſo wie ein Bild des Göttlichen ſo auch das eines edleren und beſſern Lebens zu ſchaffen. Dieſen innern Gebilden entſprach auch bald die Kunſt, indem ſie rühmliche und heldenmüthige Thaten der Götter und Menſchen bildlich darſtellte.

Weil die Heiden die Natur nicht als das Werk Gottes und als Offenbarung göttlicher Ideen erkannten, aber in derſelben ein geheimnißvolles Walten und Wirken wahrnahmen, belebte ihre Phantaſie die Natur mit beſonderen göttlichen Weſen und Kräften und faßten ſie in ſymboliſcher Weiſe auf. Oder, da ſie die Gottheit nicht als ein von der Natur unabhängiges und ſelbſtſtändiges Weſen aufzufaſſen vermochten, ſo identificirten ſie Gott und Welt und ſtellten die Naturweſen als Theile des göttlichen Weſens dar.

Hieraus erkennen wir nicht nur, daß die Kunſt nicht nur einem Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes entgegenkommt, ſondern auch, worin das Weſen der Kunſt überhaupt beſteht. Weil der Menſch nicht ohne Gott ſein kann, macht die Phantaſie mit Hilfe der Einbildungskraft ein Bild des Göttlichen, und der Künſtler ſtellt es in einem ſinnlichen Gebilde dar. Die ſubjective Anſchauung des Göttlichen wird dadurch eine objective, und dadurch wieder eine allgemeinere ſubjective. In Ermanglung der Religionslehre ward das Bild der Ausdruck des allgemeinen religiöſen Glaubens, und das Mittel dieſen Glauben zu erhalten. Der wirklichen Menſchenwelt gegenüber, in welcher ſo viel Mangelhaftes und Unvollkommenes wahrgenommen wird, ſetzt die Phantaſie eine edlere und beſſere. Die höhere Anſchauung von einem edleren Menſchenleben ſucht ſich durch die Kunſt, Sculptur, Malerei und Poeſie, ein objectives Gegenbild zu ſchaffen.

Das Weſen der Kunſt beſteht daher darin, daß höhere und edlere Anſchauungen, als die der gemeinen Wirklichkeit ſind, in einem ſinnlichen Gebilde einen entſprechenden Ausdruck finden. Die wahre Kunſt hat von Anfang an die objective Naturnachahmung ausgeſchloſſen, daher ſagt auch Cicero von Phidias, daß er, als er die Geſtalt des Jupiter bildete, nicht einen Menſchen nachahmte, ſondern dieſelbe nach einer in ihm ruhenden Idee ſchuf. Unter Kunſt verſtehen wir daher ſowohl die künſtleriſche Thätigkeit als das Produkt von dieſer. Das Kunſtwerk hat daher zwei Beſtandtheile, ein Geiſtiges und ein Sinnliches. Was

nun das Geiſtige betrifft, ſo muß dieß ein höherer Gedanke, eine edle Anſchauung der Phantaſie von dem ſein, was nicht wirklich als ſolches exiſtirt, eine Idee oder ein Ideal. Wollte die Kunſt gemeine Gedanken und Empfindungen zur Anſchauung bringen, ſo würde ſie ſich ſelbſt entweihen, da der Schöpfer dem Menſchen die Fähigkeit gegeben hat, über der gemeinen Wirklichkeit eine ideale zu erbauen. Hinſichtlich des ſinnlichen Beſtandtheiles des Kunſtwerkes darf dieſer nicht die Nachahmung einer concreten ſinnlichen Erſcheinung ſein, ſondern ſoll als das Werk der freien Einbildungskraft erſcheinen. Die Einbildungskraft geſtaltet zwar die ſinnliche Erſcheinung für die Ideale der Phantaſie nach den Geſetzen der Natur, aber nicht nach der Natur, d. h. ſie copirt die Natur nicht, ſondern ſchafft frei und ſelbſtſtändig. Es iſt die Aufgabe der ſchaffenden Einbildungskraft das ſinnliche Gebilde ſo zu geſtalten, daß es den Ideen vollkommen entſpricht. Wenn der Künſtler ſo verfährt, ſo ſchafft er in gottähnlicher Weiſe.

Das wahre Kunſtwerk iſt daher ein Nachbild des menſchlichen Weſens. Wie in dieſem Geiſt und Natur in organiſcher Einheit mit einander ſtehen, der menſchliche Leib dem Geiſte das angemeſſenſte Organ iſt und beide einander durchdringen, ſo ſoll in dem Kunſtwerke die Einheit des Idealen und Realen zur Anſchauung gebracht werden, oder das Kunſtgebilde ſoll eine vollkommene Realität der künſtleriſchen Idee ſein. Schelling erkennt daher in dem Kunſtwerke den Spiegel, in welchem der Geiſt ſich in ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit ſelbſt ſchaut, weil ſie die ſinnliche Anſchauung gewährt, wie das Ich im Nicht-ich ſich ſetzt, oder wie Ich und Nicht-ich Eins ſind.

Das Ideal, welches durch die Kunſtthätigkeit objective Geſtalt gewinnen ſoll, iſt immer ein organiſches Ganzes, deſſen Glieder in Einheit, Proportion, Ordnung, Harmonie und Vollkommenheit erſcheinen. Die Einbildungskraft hat daher die Aufgabe, der idealen Anſchauung der Phantaſie die in dieſer Beziehung entſprechende Geſtalt in freier Thätigkeit zu ſchaffen. Damit die Idee volle Realität werde, darf das Kunſtwerk hierin nicht mangelhaft gefunden werden. Das iſt der Punkt, worin der wahre Werth eines Kunſtwerkes ſo oft mißkannt wird, indem dieſer oft nur in der äußeren Vollendung, der techniſchen Vollkommenheit, geſucht und gefunden wird.

Die wahre Kunſt beſteht nicht nur darin, daß das Werk die ſinnliche Erſcheinung einer Idee iſt, und daß die ſinnliche Erſcheinung den

Geſetzen der organiſchen Natur nachgebildet, ſondern auch darin, daß die Idee wahr und gut ſei. Durch die Kunſt ſoll eine Schönheit geſchaffen werden, welche ſich ſonſt nirgends concret in der ſichtbaren Welt findet, d. h. eine idealreale, und welche unmittelbares Wohlgefallen findet; nun kann aber unſerem Geiſte nicht Etwas gefallen, was nicht wahr und gut iſt, weil dieſes das Häßliche iſt. Die Idee, welche durch die Kunſt verſinnbildet werden ſoll, iſt wahr, wenn ſie der Natur unſeres Geiſtes zuſagt, oder wenn die Vernunft ihren Gehalt als wahr anerkennt, und ſie iſt gut, wenn ſie die naturgemäße Entwicklung eines Weſens enthält. Die Idee des Göttlichen, welche die heidniſche Kunſt darſtellt, iſt auf unſerm Standpunkte zwar falſch oder unvollkommen, aber doch inſofern wahr, als die Idee des Göttlichen in dem menſchlichen Selbſtbewußtſein eingeſchloſſen iſt und der Menſch Gott ſucht, wie er ihn auch finde, und dieſelbe Idee iſt auch gut, weil die Gottheit in dem ihrem Begriffe entſprechenden Verhältniß zu der Welt und den Menſchen aufgefaßt wurde. Dieſe Idee des Göttlichen iſt allerdings nur relative wahr und gut, ſowie ihre ſinnliche Erſcheinung nur eine relative Schönheit iſt.

Die Kunſt hat alſo nothwendig einen ſymboliſchen Charakter, indem ſie das der höhern Anſchauung entſprechende Bild iſt.

Da wir das Weſen der Kunſt darein ſetzen, daß ſie die Ideale der Phantaſie, höhere und edlere Anſchauungen, als die gemeine Wirklichkeit bietet, in entſprechenden ſinnlichen Gebilden zur Anſchauung bringe, können wir uns gewiſſermaßen auch mit Fichte vereinigen, der in ſeinen Briefen ſagt, daß die ſchöne Kunſt ſich weder an den Verſtand noch an das Herz wende, ſondern an das ganze Gemüth in Vereinigung ſeiner Vermögen, an ein drittes, aus beiden zuſammengeſetztes, und es laſſe ſich das, was ſie thue, vielleicht nicht beſſer ausdrücken, als wenn man ſage, ſie mache den transcendentalen Standpunkt zu dem gemeinen, d. i. den der Vernunft zum unmittelbaren. Fichte verſteht unter Verſtand und Herz das Ich der Gattung und das Ich des ſinnlichen Individuums, oder Erkenntniß- und praktiſchen Trieb. Wir ſind mit ihm einverſtanden, daß die Kunſt nicht aus dem Erkenntniß- oder praktiſchen Triebe ihren Ausgang nehme, ſondern aus dem Gemüth mit ſeinen Vermögen, nämlich aus Phantaſie, Einbildungskraft und Gefühlsvermögen, indem er dieſes Vermögen ein aus beiden zuſammengeſetztes nennt. Und indem wir auch der Anſicht ſind, daß die ſchöne Kunſt

ideale Anſchauungen der Phantaſie in ſinnlichen Gebilden darzuſtellen habe, und uns dieſe Anſchauungen auch als ein transcendentaler Standpunkt gelten, können wir auch ſagen, daß die Kunſt den transcendentalen Standpunkt zu dem gemeinen, unmittelbaren mache, d. h. zur ſinnlichen Anſchauung bringe. In Beziehung auf die Menſchenwelt, welche im Allgemeinen nicht als ihrer Idee entſprechend erkannt wird, läßt ſich auch mit Fichte ſagen, daß auf dem transcendentalen Geſichtspunkte die Welt gemacht werde, d. h. in unſerm Sinn, daß ſie vermittels der Phantaſie in ihrer Vollkommenheit geſchaut werde, auf dem gemeinen ſei ſie gegeben, d. h. auf dieſem werde ſie für nichts Anderes gehalten, denn als was ſie erſcheine, auf dem äſthetiſchen ſei ſie gegeben, aber nur nach der Anſicht, wie ſie gemacht ſei, d. h. die Kunſt ſtelle die Welt dar als gemacht, wie ſie von der Phantaſie geſchaut werde.

Wir können uns mit dem transcendentalen Idealismus mehr befreunden als mit dem abſoluten, welchen Solger in ſeiner Theorie von der Kunſt vertritt, weil er die künſtleriſche Thätigkeit mit der göttlichen Schöpfungskraft identificirt. Weil er von dem Gedanken ausgeht, daß Gott ſich in der Welt verwirklicht habe, ſagt er, Gott würde ſich nicht vollſtändig verwirklichen, wenn er nicht auch ſeine Schöpfungsthätigkeit in die Wirklichkeit geſetzt hätte. Dieß geſchieht durch die Phantaſie wirklicher Menſchen, die eine Kraft beſonderer und einzelner Seelen iſt. Die göttliche Schöpfungskraft iſt durch die Phantaſie verwirklicht, und die wirklich gewordene Schöpfungskraft iſt die Kunſt. Wie die göttliche Thätigkeit ſich nur in ihren Produkten ſetzt und anſchaut, ſo erkennt erſt auch die Seele in ihren eigenen Produkten ihre eigene Vollkommenheit und Ewigkeit, und wird ſich ihrer ſelbſt bewußt. Wie die göttliche Thätigkeit und ihr Geſchöpf Eins ſind, ſo verhält es ſich auch mit der künſtleriſchen Schöpferkraft. Daher ſagt er ferner: Eine jede Seele, in welcher die wahre Phantaſie lebendig iſt, hat in ſich ſelbſt ein der Gottheit geweihtes und abgegrenztes Gebiet und in deſſen Mitte einen heiligen Tempel, in welchem nicht bloß ein Abbild der Gottheit verehrt wird, ſondern ſie ſelbſt gegenwärtig und ſchaffend wohnt. Dieſe im Innern lebende und wirkende Gottheit iſt das allgemeine göttliche Weſen, aus welchem eben an dieſer Stelle die ganze Seele hervorbricht und ſich in ihre eigene Welt des Daſeins ausbreitet. In den wenigen Seelen, welche im hellen Innern wohnen, in dieſen, wenn gleich als

beſonderen Seelen lebt die Gottheit ſelbſt, und deßhalb werden ſie Begeiſterte genannt, Prieſter und Künſtler.

Wir ſagen auch, daß der Künſtler in gottähnlicher Weiſe wirke, wenn er ein Kunſtwerk ſchafft, weil er ein Ebenbild Gottes iſt und die geiſtige und leibliche Fähigkeit hat, materielle Stoffe nach ſeinen Gedanken zu geſtalten und zum Ausdruck einer Idee zu machen, allein wir können nicht annehmen, daß die Gottheit ſelbſt in ihm wohne und aus ihm ſchaffe, weil der Menſch nicht göttlichen Weſens iſt, ſondern nur die Realität einer göttlichen Idee, Freiheit und Selbſtſtändigkeit hat. Die künſtleriſche Schöpfung iſt daher nur ein Ebenbild der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, und nicht Gottes Werk ſelbſt. Der Künſtler kann nur eine göttliche Idee erkennen, und dieſe in einer freien Thätigkeit realiſiren, oder in einer ſinnlichen Exiſtenz zur Erſcheinung bringen.

Da die Kunſt das ſubjectiv Schöne, welches in der Zuſammenwirkung der Phantaſie, der Einbildungskraft und des Gefühlsvermögens entſteht, in entſprechenden ſinnlichen Gebilden darſtellen ſoll, ſo geht die Eine Kunſt dadurch aus einander, daß ſie nach den materiellen Darſtellungsmitteln ſich ſondert. Weil die Kunſt deſto höher ſteht, je vollkommener ihr Ideal, ihre höhere Anſchauung, in die ſinnliche Erſcheinung tritt, läßt ſich dieſelbe in Baukunſt, Sculptur, Malerei, Muſik und Poeſie eintheilen. Durch dieſe beſonderen Künſte verlauft ſich die künſtleriſche Thätigkeit von der niederſten bis zur höchſten Stufe ſinnlicher Darſtellungsweiſe. Die Wahl des ſinnlichen Darſtellungsmittels iſt aber nicht gleichgiltig und willkürlich, ſondern richtet ſich nach dem Ideal, das dem Künſtler vorſchwebte, daher hat jede Kunſt eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit, und keine kann die andere erſetzen, jedoch bemerken wir in jeder das Beſtreben in die nächſt höher ſtehende überzugehen, was jedoch nur als ein Ringen nach eigener Vollkommenheit ſich beweiſet.

Die Kunſt beginnt mit der Bearbeitung des rohen Steines, um das Anorganiſche zum Bilde eines organiſchen Lebens zu erheben. Die Architektur gründet ſich auf die allgemeinen Geſetze der anorganiſchen Natur, geſtaltet aber ihr Werk zum Ausdruck eines lebensvollen Ganzen durch Gliederung, Verhältniſſe und Harmonie. Die Architektur iſt der Sieg des Geiſtes über die rohe Materie und die Offenbarung der ſchöpferiſchen Kraft des Menſchen. Sie iſt darum auch eine wahre Kunſt, indem durch ſie die Materie veredelt, gleichſam begeiſtigt und in

eine höhere Beziehung geſtellt wird. Das Ideal des Künſtlers iſt in dem vollendeten Gebäude vollkommen erſchienen.

In den andern höhern Kunſtwerken tritt das ſubjectiv Schöne immer deutlicher und beſtimmter hervor. Die ſchöne Kunſt hat die Aufgabe vorzugsweiſe das menſchliche Sein und Leben in ſeiner der Idee entſprechenden Vollkommenheit zur Anſchauung darzuſtellen. Das menſchliche Sein und Leben kann als ein ſubjectives, in ſich abgeſchloſſenes und ſich in allen ſeinen Thätigkeiten gleichbleibendes oder als Charakter aufgefaßt werden. Die Sculptur ſieht ſich daher wegen ihrer beſchränkten Darſtellungsweiſe nur darauf angewieſen, das ſchöne menſchliche Leben als Charakter aufzufaſſen und dieſen in dem abgeſchloſſenen Ganzen des menſchlichen Leibes darzuſtellen. Weil der Charakter das Feſte, Regulative und Bleibende in all den verſchiedenen Bewegungen und Thätigkeiten des Geiſtes iſt, bemerken wir an der Sculptur eine gewiſſe Mäßigung und eine Ruhe, die ein Zeichen ſind, daß alle Geiſteskräfte im Gleichgewicht zu einander ſtehen. Dieſe Kunſt beſtrebt ſich daher auch dem Charakter entſprechend den menſchlichen Leib in idealer Vollkommenheit zu bilden. In dem Relief und der Gruppe, in welchen die Sculptur die Thätigkeit des Geiſtes öfter darzuſtellen ſucht, ſteht ſie auch an der Grenze ihres Bereiches, und bildet den Uebergang zur Malerei.

Es liegt in der Natur des Geiſtes, daß er ſich nicht auf ſich ſelbſt beſchränke, ſondern ſich in äußerer Thätigkeit offenbare. Das geiſtige Leben tritt daher in vielerlei Beziehungen und Thätigkeiten in die Erſcheinung. Die Kunſt kann ſich daher nicht darauf beſchränken, ein edles Leben nur als Charakter oder Perſönlichkeit aufzufaſſen und anzuſtellen, ſondern ſie muß auch dieſem Leben in ſeiner Bewegung nach außen eine bildliche Darſtellung geben können, und dieß geſchieht in der Malerei. Hieraus erhellet, daß ſich die Sculptur von der Malerei nicht bloß durch das Material ihrer Darſtellung unterſcheidet, ſondern daß der Unterſchied tiefer begründet iſt, und daß die Wahl des ſinnlichen Darſtellungsſtoffes nicht willkürlich, ſondern von dem Princip beider Kunſtzweige abhängig iſt. Soll die Sculptur das individuelle Leben in ſeiner Harmonie oder als Charakter darſtellen, ſo kann das durch eine runde Geſtalt aus Stein am beſten geſchehen, in welchem ſich das Leben zu ruhigem Sein verkörpert. Soll dagegen das geiſtige Leben in ſeiner vielfachen Bewegung dargeſtellt werden, ſo muß die Kunſt nach einem

andern, feinern Material greifen, nach der Farbe. Wenn es nun auch der Malerei wohl möglich ist, ein Charakterbild darzustellen, so wird dieses doch nicht so allseitig ausdrucksvoll, wie dieß in der Sculptur geschieht. Weil der handelnde Mensch einen Wirkungskreis haben muß, faßt ihn die Malerei mitten in der Welt auf und stellt ihn in und mit der Natur dar.

Die bezeichneten Künste werden die bildenden genannt, weil sie eines grobsinnlichen Materials bedürfen, um ihre Ideale zur Anschauung zu bringen. Musik und Poesie werden nicht zu diesen gerechnet, weil sie eines feinern Materials bedürfen, Ton und Sprache, und die Subjectivität des Künstlers unmittelbarer in die Erscheinung tritt, als dieß bei den andern Künsten geschieht. Das geistige Gefühlsvermögen des Menschen wird entweder von äußern Einwirkungen oder von innern Thätigkeiten zur Freude oder Trauer bestimmt. Das Selbstgefühl des Geistes wird angenehm berührt, wenn er sich in seinem eigenen Wesen und Leben erhöhet und befriedigt fühlt, dasselbe wird dagegen unangenehm gestimmt, wenn er sich in seinem wahren Leben gestört, unbefriedigt oder herabgestimmt fühlt. Die Gefühle lassen sich im Allgemeinen nur in freudige und traurige eintheilen, allein die Modificationen derselben sind gleichsam unendlich und lassen sich nicht beschreiben. Das subjectivste Leben des Geistes, das in sich selbst Versenktsein in seinem Selbstgefühl läßt sich am unmittelbarsten nur durch Töne — die Musik — ausdrücken. Nur edle und würdige Gefühle aber können Gegenstände der Musik sein. Ein Gefühl, das durch die Musik dargestellt werden soll, muß ein bestimmtes, ein sich seiner Natur gemäß entwickelndes und in sich abschließendes sein. Es ist hier nicht der Ort, daß wir weiter auf das Wesen der Musik eingehen. Die Töne der Musik werden durch ihre Verwendung Symbol eines geistigen Gefühls.

Die idealen Anschauungen der schöpferischen Phantasie können durch keine andere Kunst so vollkommen und vollständig dargestellt werden als durch die Poesie vermittels der menschlichen Sprache. In der Poesie tritt die ganze Subjectivität des Menschen mit seinem Denken, Wollen und seinen Gefühlen hervor und offenbart sich auf eine leicht verständliche und unzweideutige Weise. Während die Werke der bildenden Künste Symbole des Ideals sind, und daher nicht verstanden oder mißverstanden werden können, spricht das Wort am deutlichsten und bestimmtesten aus, was der Geist denkt, schaut, empfindet und will. Die Sprache

der Poesie ist daher das Symbol der höhern Anschauungen des Geistes.

Nach Fried. v. Schlegel steht unter allen darstellenden Künsten keine niedriger als die Kunst der reinen Form, höher schon die Musik als die Kunst des Tones, am höchsten die Malerei, als die Kunst des Lichtes. Neben diesen drei symbolischen Künsten gilt ihm die Poesie nicht als die vierte, sondern sie ist ihm die allgemeine symbolische Kunst, welche in einem andern Stadium alle die drei darstellenden Künste des Schönen in sich vereint. Die Verskunst und der Rhythmus vertreten die Musik, die Bildersprache in immer fließenden Strom von beweglichen Gemälden die Malerei, die Structur des Ganzen aber durch schöne organische Gliederung und Entwicklung die Architektur, womit auch die Sculptur mitverstanden ist.

## §. 24.

## Die christliche Kunst.

Wir müssen hier sogleich bemerken, daß wir unter der christlichen Kunst nicht bloß diejenige verstehen, welche auf die Ausschmückung der christlichen Kirche und die Feier des Gottesdienstes sich beschränkt, sondern die Kunst überhaupt, welche aus dem christlichen Geiste hervorgeht. Die Kunstwerke werden von dem menschlichen Geiste empfangen und geboren, es kommt daher nur darauf an, wie dieser Geist beschaffen ist. Die Fähigkeit zu künstlerischen Conceptionen ist dem Menschen vermöge seines gottebenbildlichen Geistes verliehen, allein diese hat zur Folge nur eine formale subjective Thätigkeit; es entsteht daher die Frage, woher nimmt diese Thätigkeit ihre Gegenstände und worauf richtet sie sich? Die Kunst hat von jeher ihrer Bestimmung gemäß Ideales und Reales in inniger Einheit oder Ideen des Geistes in sinnlichen Gebilden darzustellen gesucht; allein hat sie auch von jeher gewußt, was das wahrhaft Ideale ist und welche sinnliche Existenz derselben nothwendig entspricht? Das Kunstschöne stammt aus der Thätigkeit der Phantasie, der Einbildungskraft und des Gefühlsvermögens, allein womit kann sich die Phantasie beschäftigen, welche Form oder Gestalt hat die Einbildungskraft zu schaffen und welchen Antheil soll das Gefühlsvermögen daran nehmen, wenn die Vernunft die wahre Gottheit nicht erkennt,

keine richtige Weltanſicht und kein wahres Selbſtbewußtſein hat? Weil die Menſchheit das wahre Gottesbewußtſein, Natur- und Selbſtbewußtſein nur wieder durch die chriſtliche Offenbarung erlangt hat, erhellet von ſelbſt, daß es wohl außer dem Chriſtenthum auch eine Kunſt gab, daß dieſe aber nicht auf der reinen Erkenntniß des Wahren, Guten und Schönen beruhete, und daß die Kunſt nur innerhalb des Chriſtenthums ſich ihrer hohen Beſtimmung und Würde bewußt werden konnte. Es iſt Thatſache, daß die Kunſt bei allen Völkern mit der Religion in engem Zuſammenhang ſtand, und daß wie die Religion ſo auch die Kunſt beſchaffen war. Die Griechen haben z. B. auch in ihren Kunſtwerken ideale Anſchauungen des Geiſtes darzuſtellen geſucht, allein wir finden bei aller äußern Vollkommenheit doch einen Mangel an geiſtigem Gehalte, an erhabenen und wahren Idealen. Es konnte auch nicht anders ſein, da ſie den wahren lebendigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde nicht kannten, eine richtige Weltanſicht nicht hatten, und ſich ihrer menſchlichen Würde und Beſtimmung nicht bewußt waren. Der griechiſche Tempel iſt ein ſchönes Kunſtwerk, denn er ſtellt ein gefälliges, wohl gegliedertes und geordnetes Gebäude nach dem Plane eines ſinnigen Geiſtes dar, allein es mangelte ihm die höhere Beziehung und Bedeutung eines Tempels, weil er nicht zur Vermittlung des Menſchlichen mit dem Göttlichen diente, d. h. zur Cultusſtätte, ſondern nur zur Aufbewahrung eines Götterbildes. So unrichtig und nichtig die Vorſtellung von dem Gott war, ſo eitel und bedeutungslos war der Tempel. Die griechiſche Sculptur ſuchte vorzugsweiſe die Ideen der Götter und die Thaten derſelben darzuſtellen. Allein was iſt hier der Begriff des Göttlichen? Die Götter, die hier an die Stelle des Einen wahren Gottes getreten ſind, ſind menſchenähnliche Weſen, die nach Geſchlecht geſchieden, an äußerer Größe und Macht zwar überirdiſch, in ihren Schwächen und Leidenſchaften aber den Menſchen gleich ſind. Wenn nun auch die Griechen ihre Götter an die Spitze der moraliſchen und phyſiſchen Weltordnung ſtellten, ſo konnten ſie ſich dieſe doch nicht dadurch erklären. Mit der Ideenbildung von dem Göttlichen haben die Griechen ſich ſelbſt mit ihrer menſchlichen Natur in den Olymp erhoben, aber ihre Schwächen und Leidenſchaften nicht abgeſtreift und zurückgelaſſen. Aus den Werken der Dichter erhellet, welche Anſicht die Griechen von ihrem Leben und ihrem Verhältniß zu den Göttern hatten. Obgleich ſie eine weiſe Weltregierung ahnen und

zu erkennen suchen, so können sie diese doch nicht finden, sondern fallen immer wieder in den alten Glauben zurück, daß ein unabwendbares Verhängniß über Götter und Menschen walte. Wenn der Mensch sich nicht in seinem wahren Wesen erkennt, so kann er auch nicht ein tiefes und richtiges Selbstgefühl haben. Es leuchtet daher ein, daß im Heidenthum keine wahre Idealbildung stattfinden konnte.

Wie nun das Christenthum den Glauben an die heidnischen Götter zerstört hat, so hat es auch der alten Kunst ein Ende gemacht und den Grund zu einer neuen und wahren gelegt. Weil die Kunst aus der subjectiven Beschaffenheit des Geistes hervorgeht, konnte das Christenthum nur dadurch einer neuen Kunst die Bahn brechen, daß es die geistige Welt umgestaltete. Dieß geschieht durch die Lehre, die reinigende und heiligende Kraft desselben. Es ist eine einseitige Auffassung des Christenthums, wenn man glaubt, daß bloß die christliche Lehre die Umwandlung des geistigen Lebens in der Menschheit zu bewirken im Stande sei, weil dazu noch eine höhere Kraft erfordert wird. Diese höhere Kraft liegt auch in dem Christenthum, denn es hat in sich die sakramentale Kraft das Leben des Menschen zu reinigen und zu heiligen, mit Gott wieder zu vereinigen, den Frieden Gottes und Seligkeit zu verleihen. Durch diese Kraft wird aus dem Geiste Alles entfernt, was sein wahres Leben hemmt und trübt, all der Fessel entledigt, welche ihn niederdrückten. Mit der sakramentalen Wiedergeburt des Geistes beginnt der Christ ein Leben im Lichte des Herrn, in inniger Vereinigung mit Gott und den Mitgeistern und in rastlosem Streben nach dem, was des Geistes ist. Die Seele dieses neuen Lebens ist die Liebe, denn diese erhält und pflegt das aus Gott geborne Leben des Christen. Wir können daher auch folgerichtig behaupten, daß ein Künstler nur dann christliche Kunstwerke schaffen kann, wenn er selbst ein wahrer Christ ist.

Die wahre Idealbildung beruht auf der wahren Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen. Da nun aber diese Erkenntniß nur durch die christliche Offenbarung erlangt wird, finden wir nur innerhalb dieses wahre und höhere Anschauungen der Phantasie. Von dem himmlischen Lichte der Offenbarung erleuchtet erkennt der Mensch wieder den wahren lebendigen Gott, den absoluten Vatergeist, den Schöpfer Himmels und der Erde, die weise und liebevolle Vorsehung Gottes in Betreff der Welt und des menschlichen Lebens. Die Welt ist ihm kein Räthsel mehr, sondern er erkennt sie als das Werk des allmächtigen Gottes, als

eine Schöpfung aus Nichts nach dem ewigen Gedanken und Willen Gottes, als eine Offenbarung göttlicher Weisheit und Liebe. Die Natur erscheint ihm nicht mehr als eine dunkle und feindliche Macht, sondern als ein Werkzeug in der Hand Gottes, die Menschen zu segnen oder zu strafen. Er erkennt in ihr die Fürsorge Gottes für die Menschen und sich selbst als Herrscher im Namen Gottes in ihr. Durch die Lehre des Christenthums hat der Mensch nicht nur die Idee des wahren Gottes, das wahre Gottesbewußtsein und eine richtige Weltansicht wieder erlangt, sondern auch das wahre Selbstbewußtsein. Er weiß, daß er ein Geschöpf Gottes, und zwar das Ebenbild Gottes ist, und daß seine Bestimmung darin besteht, in Gottähnlichkeit ewig zu leben. Er erkennt aber auch vermittels der christlichen Lehre, in welch' seligem Zustande die Menschen sich im Paradiese befanden, welche schlimme Folgen der Sündenfall für Leib und Seele des Menschen hatte und hat. Er weiß auch, daß der Mensch nur durch die Lehre und den Opfertod Christi von diesen traurigen Folgen des Sündenfalles befreit wird, wenn er an Christus glaubt, sich selbst verläugnet und Christo nachfolgt. Er erkennt und fühlt es wohl, daß die christliche Vollkommenheit des Lebens nur mit Sorgfalt und Mühe zu erreichen ist, und daß darum auch in dem christlichen Leben noch viele Unvollkommenheit herrschet. Der Tod ist in seinen Augen nicht eine Vernichtung des Lebens, sondern nur der Uebergang zu einem höhern und freiern Dasein.

Aber nicht genug, zur wahren Idealbildung wird nicht nur die Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch die Freiheit des Willens erfordert, d. h. der Geist des Menschen muß frei sein von der finstern Macht der Sünde und Leidenschaft; denn nur die, welche reinen Herzens sind, werden Gott schauen, d. h. je reiner und heiliger ein Mensch ist, desto erhabener und vollkommener sind seine Phantasieanschauungen des Göttlichen, des Wahren, Guten und Schönen. Die vollkommenste Idealbildung kann nur in demjenigen Geiste stattfinden, der wiedergeboren ist oder in Wahrheit ein Erlöster ist. Oder vermag ein Künstler Reines und Heiliges, wahrhaft Schönes zu schauen und zu schaffen, wenn er von sinnlichen Leidenschaften befangen ist, und nur an Gemeinem und Sinnlichem ein Wohlgefallen hat?

Nur wenn die Vernunft die Wahrheit erkennt und der Wille frei ist, vermag die Phantasie sich zu den höchsten und edelsten Anschauungen zu erheben und die Einbildungskraft denselben die entsprechendste und

würdigſte Geſtalt zu ſchaffen, und das Gemüth eine wahre Freude daran zu haben. Auf der Grundlage der Erkenntniß der Wahrheit und der Freiheit des Willens erhebt ſich die Phantaſie zur Anſchauung des Göttlichen, Unſichtbaren und Geiſtigen. Das göttliche Weſen in ſeiner unendlichen Größe und Vollkommenheit vermag die Phantaſie nicht zu ſchauen, weil das Endliche vom Unendlichen ſich kein vollkommenes Bild machen, und es daher auch nicht bildlich dargeſtellt werden kann. Die Gottheit iſt abſolute Geiſtigkeit, die vollkommenſte Einheit von abſoluter Intelligenz, Freiheit und Liebe. Wenn auch die Gottheit an ſich nicht zu ſchauen iſt, ſo läßt ſich doch die Thätigkeit des dreieinigen Gottes in Beziehung auf die Erſchaffung, Erhaltung und Erlöſung der Welt bildlich auffaſſen. Die Engel exiſtiren als rein geiſtige Weſen, ſind daher gewöhnlich nicht Weſen ſinnlicher Erſcheinung und Wahrnehmung daher haben ſie für uns nur eine Exiſtenz in der bildlichen Anſchauung unſerer Phantaſie. Die Phantaſie des Chriſten ſtellt ſich dieſelben vor als Weſen, welche Gott nach ſeiner ewigen Idee von einem rein geiſtigen Weſen erſchaffen hat. Ihr Daſein und Leben wird daher auch als ein geiſtiges Symbol von dem göttlichen Schöpfergedanken erkannt, und ſie, inſofern ihr Leben der göttlichen Idee entſpricht, als erhabene ſchöne Weſen geſchaut. Die guten Menſchen wohnen einſt in dem Himmel in der Vereinigung ihres Geiſtes mit einem verklärten Leibe als wahrhaft Erlöſte von allen Uebeln der Sünde und ewig Selige. Da ſie dort nicht der Gegenſtand unſerer ſinnlichen Wahrnehmung ſind, kann nur die Phantaſie ſie in ihrer endlichen Vollendung, Herrlichkeit und Seligkeit ſchauen. Wer anders kann ſich ein Bild von der triumphirenden Kirche und ihrer Angemeſſenheit an die göttliche Idee machen als die Phantaſie? Und welch' anderes Vermögen ſchaut die leidenden Seelen in dem Fegfeuer als dieſe? Das Chriſtenthum hat auch die Phantaſie von ihrer Gebundenheit und Finſterniß erlöſet und ſie befähigt, das Göttliche, Ueberſinnliche und Geiſtige zu ſchauen, ſo weit es ihre Capacität geſtattet.

Himmel und Erde bilden die Welt — die chriſtliche Vernunft erkennt die Welt als das Werk des allmächtigen Gottes, und die Phantaſie ſchaut ſie als das größte und erhabenſte Kunſtwerk, als die Realität oder als Symbol des ewigen Schöpfungsgedanken Gottes von der Welt. Die Vernunft weiß, indem ſie von der göttlichen Offenbarung erleuchtet iſt, daß alle Weſen der Natur beſondere Geſchöpfe Gottes

ſind, oder daß ſie nach den ewigen Ideen Gottes erſchaffen ſind, und daß ſie, indem ſie nicht mit Bewußtſein und Freiheit begabt ſind, den göttlichen Ideen unabänderlich entſprechen. Die Phantaſie erkennt ſie daher als ſchöne Weſen, obgleich die Weſen der Natur auf einer niedern Stufe der Entwicklung oder Organiſation da zu ſein beginnen und immer eine höhere Stufe erreichen. Die Phantaſie ſchaut ſie daher in Verbindung mit der Einbildungskraft als Symbole göttlicher Ideen. Die Phantaſie ſchaut z. B. in dem Pferde den realgewordenen Gedanken des Schöpfers von dieſer Gattung von Thieren, und in der Eiche ebenfalls die Realität der göttlichen Idee von dieſem Baume. Der freie Künſtler copirt daher nicht ein wirkliches Pferd, wenn er ein ſchönes darſtellen ſoll, ſondern ſeine Phantaſie faßt die göttliche Idee auf und geſtaltet ſie mit Hilfe der Einbildungskraft zu dem Ideal eines ſchönen Pferdes, und ſtellt es ſofort nach ſeinem in ſeinem Geiſte ruhenden Muſterbild in ſinnlichem Bilde dar.

So und noch mehr verhält es ſich mit dem menſchlichen Leben, ſeinen Verhältniſſen und Thätigkeiten. Gott hat den Menſchen nach ſeiner ewigen Idee von ſeinem Sein und Leben als die Einheit von Geiſt und Natur erſchaffen, den Geiſt deſſelben durch ſeine Intelligenz, freien Willen und Gemüth zu ſeinem Ebenbilde gemacht und den Leib ſo geſtaltet, daß er ein entſprechendes Organ des Geiſtes iſt, und dieſen jenem untergeordnet, er hat ferner ſein Leben durch Heiligkeit und Gerechtigkeit vollendet, und ihn ſo zu einem lebendigen Weſen gemacht, daß er ſeiner ewigen Idee vollkommen entſprach oder in Wahrheit ein Symbol ſeines Schöpfungsgedanken war. Weil er aber nicht ſo blieb, wie ihn Gott gedacht und gewollt hat, ſondern ſeine Freiheit mißbrauchte, von Gott und ſeiner Idee abfiel und das ganze Geſchlecht in das Verderben hereinzog, hat Gott auch von Ewigkeit den Rathſchluß gefaßt, den Menſchen in ſeinem Sohne alle die Mittel an die Hand zu geben, um mit Freiheit in ihren urſprünglichen Zuſtand der Vollkommenheit zurückzukehren. Der Menſch findet daher in dem Chriſtenthum oder in der chriſtlichen Kirche die Mittel, um nach und nach von Irrthum, Sünde, Noth und Tod befreit und zu ſeiner urſprünglichen Reinheit, Vollkommenheit und Schönheit zurückgeführt zu werden. Weil aber auch der Erlöſte, der Heilige und Gerechte bis an das Ende ſeines Lebens gegen das Böſe kämpfen und ſtreiten muß, auf ihm noch die Mühſeligkeiten des Lebens laſten und ſein Leib noch unter der Herr-

ſchaft des Todes ſteht, ſo erſcheint auf Erden die urſprüngliche menſchliche Vollkommenheit, zu welcher die ſakramentale Kraft des Chriſtenthums ihn endlich zurückführt, nirgends ganz und ungetrübt. Soll nun ein Künſtler den Menſchen, menſchliche Verhältniſſe und Handlungen darſtellen, ſo kann er ſich nicht an die Wirklichkeit der Menſchenwelt wenden, weil es ſeine Aufgabe iſt, den Menſchen in ſeiner idealen Vollkommenheit und Schönheit darzuſtellen. Er findet in dem menſchlichen Geiſte die Reinheit und Heiligkeit nicht, die er urſprünglich beſaß, weil auch nach der Taufe die Concupiscenz in ihm bleibt und vielerlei Verſuchungen ihn berühren (Job 15, 15.). Der menſchliche Leib hat nicht nur das Geſchenk der Unſterblichkeit verloren, ſondern iſt den Leiden und dem Tode unterworfen; er erſcheint daher nirgends in ſeiner urſprünglichen Unverletztheit und Schönheit. Der chriſtliche Künſtler copirt nicht, ſondern er faßt die ewige göttliche Idee von dem menſchlichen Sein und Leben auf, ſchaut vermittels ſeiner Phantaſie den Menſchen in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit und Schönheit, und die Einbildungskraft ſchafft ihm einen Leib, welcher der göttlichen Idee angemeſſen iſt. Will ein Künſtler die Idee z. B. der Demuth, der Geduld, der Gerechtigkeit concret darſtellen, ſo findet er zwar Beiſpiele in der Geſchichte, allein da dieſe ihm nicht vor Augen ſchweben, ſo muß er dieſe Tugenden in der göttlichen Idee von dem vollkommenen Menſchen ſchauen, ſich ein Ideal von dem Tugendhaften überhaupt in ſeinem Geiſte bilden und mit Hilfe der Einbildungskraft zur ſinnlichen Anſchauung bringen.

Das Weſen der chriſtlichen Kunſt beſteht daher darin, daß ſie eine freie, d. h. von der concreten Wirklichkeit unabhängige Schöpfung des menſchlichen Geiſtes iſt. Der chriſtliche Künſtler erforſcht für alle die Gegenſtände, die er darſtellen will, die ewige göttliche Idee, oder Gottes Gedanken und Willen von denſelben, ſchaut dieſelben in ſeiner Phantaſie in einer Beſchaffenheit oder einem Zuſtande, in welchen ſie ihren Ideen entſprechen, und iſt beſtrebt ſeiner Anſchauung eine ſolche ſinnliche Erſcheinung und Geſtalt zu geben, daß dieſe nicht das Abbild einer Wirklichkeit iſt. Verfährt der Künſtler auf dieſe Weiſe, ſo iſt er ein relativer Schöpfer in der Welt; er iſt hinſichtlich des geiſtigen Gehalts ſeines Kunſtwerkes an die ewigen Ideen der Gottheit von den Dingen der Welt gewieſen und hinſichtlich der ſinnlichen Darſtellung an die Geſetze der organiſchen Natur gebunden. Andere Ideen, als in dem

Schöpfungsgedanken von der Welt enthalten ſind, kann er nicht erfinden, aber denſelben neue Erſcheinungsformen geben. Seine Hauptthätigkeit iſt darauf gerichtet, das menſchliche Leben in allen ſeinen Beziehungen als ein ſchönes, d. h. als ein wahres und gutes, und ſomit ſeiner Idee entſprechender darzuſtellen, als es in der Wirklichkeit iſt. Ideale Vollkommenheit nach geiſtigem Gehalt und ſinnlicher Darſtellungsform iſt die hohe Aufgabe des chriſtlichen Künſtlers. Wie der Künſtler ſelbſt mit hohem Wohlgefallen an ſeinen ſubjectiven Bildungen weilet, ſo der Beſchauer an den ſinnlichen vollendeten Gebilden. Indem die chriſtliche Kunſt das menſchliche Leben in allen ſeinen Beziehungen als ein vollendetes, oder der ewigen Idee Gottes entſprechendes darzuſtellen vermag, iſt ſie eine Prophezie auf die Vollendung des Lebens durch das Chriſtenthum, die endliche volle Erlöſung von allem Uebel und die vollſtändige Rückkehr in ſeine Idee. Es zeigt ſich hierin wieder, wie enge jede wahre Kunſt mit der Religion zuſammenhänge, aber auch, daß die Kunſt wie ihre Religion einen ſymboliſchen Charakter habe. Alle Geſchöpfe der Welt exiſtirten von Ewigkeit in der Idee Gottes nach Sein und Form vor der realen Weltſchöpfung, oder hatten nur eine ideale Exiſtenz, durch die Schöpfung erhielten ſie eine ideal-reale Exiſtenz oder wurden Symbole der göttlichen Ideen. Ebenſo verhält es ſich mit dem wahren Künſtler. Seine Werke haben zunächſt eine ideale Exiſtenz, indem er ſie nach Gehalt und Form in ſeiner Phantaſie ſchaut, und erhalten eine ideal-reale Exiſtenz, indem die Idee in ſinnlichem Gebilde aufgeht.

Die chriſtliche Kunſtthätigkeit beſchränkt ſich nicht auf Werke, die bloß zur Zierde der Kirche und Erbauung beſtimmt werden, ſondern auf alle diejenigen Gegenſtände, welche die Kunſt bisher behandelt hat, oder künſtleriſcher Darſtellung fähig ſind. Sie unterſcheiden ſich aber von den heidniſchen und außerchriſtlichen Kunſtwerken dadurch, daß ſie auf einer höhern und edleren Anſchauung des Geiſtes beruhen, ein tieferes und reineres Gefühl ausſprechen, und in einer der Idee angemeſſeneren Form erſcheinen. Weil der Geiſt des Chriſtenthums in dem menſchlichen Geiſte ein wahres Gottesbewußtſein und Selbſtbewußtſein und ein richtiges Selbſtgefühl erweckt, veranlaßt er auch in demſelben alle Kräfte zu gleichmäßiger, harmoniſcher Thätigkeit. Hieraus läßt ſich auch erklären, warum in neuerer Zeit alle Kunſtzweige gleichmäßig gepflegt und geübt wurden, während die Völker des Alterthums

nur die eine oder andere Kunſt gepflegt haben, und keines in allen gleich geiſtig disponirt und glücklich war. Die neuere Muſik iſt ein Beweis, daß das Chriſtenthum den menſchlichen Geiſt wieder zu ſeinem wahren Selbſtgefühl zurückgeführt und ihn der edelſten und erhabenſten Gefühle fähig gemacht hat. Die chriſtliche Kunſt iſt daher eine univerſale, denn ſie bringt das ewig wahre Schöne zur Anſchauung und hat eine allgemeine und bleibende Bedeutung, weil ſie ein geiſtig wiedergebornes Leben darſtellt, welches der göttlichen Idee entſpricht. Die chriſtliche Kunſt erfaßt das ganze menſchliche Leben in allen ſeinen Beziehungen, ſo weit es wahr und gut iſt, und macht es zu Gegenſtänden ihrer Darſtellung, und ſie hat hiebei nur alles Sinnliche, Gemeine und Unreine zu vermeiden, Alles alſo, was im chriſtlichen Sinne häßlich iſt.

Da die philoſophiſche Aeſthetik das Schöne öfter begriff-, zweck-, abſicht-, und bewußtlos nennt, müſſen wir hier auch auf die Frage eingehen, ob die chriſtliche Kunſt ohne Zweck und Abſicht ſei. Alles, was der menſchliche Geiſt thut, iſt eine Thätigkeit, an welcher alle Kräfte ſich betheiligen; er kann daher nichts ohne Bewußtſein und ohne Willen, ohne Vorſtellung und Begriffe und ohne Zweck und Abſicht thun. Man kann wohl ſagen, daß das Schöne nicht die Beſtimmung habe, unmittelbar auf die Erkenntniß- und Willenskräfte, ſondern zunächſt auf die Phantaſie und das Gefühlsvermögen zu wirken, allein es kann doch nicht zwecklos gedacht werden. Wie Nichts in der Welt abſicht- und beſtimmungslos iſt, ſo kann auch die Kunſt nicht abſicht- und zwecklos ſein. Wenn man auch von dem Schönen behauptet, es erwecke ein intereſſeloſes Wohlgefallen, inſofern das Wohlgefallen nicht auf Erkenntniſſe und moraliſche Beſtrebungen ſich bezieht, ſo kann der denkende Geiſt doch Nichts ohne Abſicht und Zweck ſchaffen. Wie der chriſtliche Künſtler Freude und Wohlgefallen an ſeinen ſubjectiven Bildungen hat, ſo will er auch durch die Verſinnlichung ſeiner ſubjectiven Anſchauungen, daß Andere ſich daran freuen und ſich zu edlen Anſchauungen erheben. Ein wahres Kunſtwerk in chriſtlichem Geiſte und Sinn iſt in der gemeinen Wirklichkeit des menſchlichen Lebens etwas Erhebendes und Erfreuliches, weil es uns dieſes in einer höhern Reinheit und Vollkommenheit ſchauen läßt, d. h. in ſeiner wahren ſymboliſchen Bedeutung.

## §. 25.

## Der ſymboliſche Charakter der chriſtlichen Kunſt überhaupt.

Wir haben im erſten Theile dieſes Werkes nachzuweiſen geſucht, daß die chriſtliche Religion wie jede andere nothwendig einen ſymboliſchen Charakter habe. Dieſer Charakter zeigt ſich nicht nur an dem Cultus, ſondern auch an der Lehre der Religion. Weil nun aber, was wohl nicht geläugnet werden mag, die Kunſt auf der Religion beruhet oder eine Frucht von dieſer iſt, ſo muß auch die Kunſt den ſymboliſchen Charakter der Religion in ihren Werken zeigen.

Der chriſtliche Cultus hat ſeine tiefſte Grundlage in dem Glauben an die Lehre Chriſti und der dogmatiſchen Auffaſſung und Beſtimmtheit dieſer Lehre von Seiten der Kirche über den Sündenfall, den Zuſtand des Menſchen in der Sünde, über die Erlöſung von Sünde und Tod, über die Heiligung und Rechtfertigung, die Wiedervereinigung mit Gott und das ewige Leben. Wie der Cultus auf dem Dogma beruhe, ſo die Kunſt auf dem Cultus. Der chriſtliche Künſtler faßt daher die Gegenſtände und Handlungen des Cultus in den Ideen auf, und indem er dieſe in ſeinen Werken darſtellt, nehmen dieſe nothwendig denſelben ſymboliſchen Charakter an, welchen der Cultus hat. Er kann den Cultus in ſeinen einzelnen Theilen auffaſſen und darſtellen, oder er kann durch ſeine Schöpfungen die Bedeutung und die Wirkſamkeit des Cultus erhöhen. Wie der Cultus die Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit in den Menſchen zu vollziehen beſtimmt iſt, ſo hat die Kunſt ihrerſeits hiezu beizutragen. Da die Religionen des Alterthums keinen andern Zweck hatten, als zur Erkenntniß des Göttlichen zu führen und die Menſchen mit der Gottheit wieder zu vereinigen, konnte ihre Kunſt, ſofern ſie im Zuſammenhang mit der Religion ſtand, nur dazu dienen, die Begriffe des Göttlichen zu befeſtigen und zu läutern und die Vereinigung mit der Gottheit zu befördern. Die Kunſt theilte damals noch die Sehnſucht der Religionen nach Erlöſung. Daher haben wir an einem andern Orte geſagt: „Nachdem nun aber das Chriſtenthum die Sehnſucht der heidniſchen Religionen erfüllt und ſie in ihrem Zwecke aufgehoben hat, kann die Kunſt nicht mehr dieſelbe Bedeutung und Beſtimmung haben. Die chriſtliche Kunſt geht von dem von Irrthum und Sünde erlöſten Geiſte aus, und kann daher nur ein geiſtig wieder-

geborenes Leben zur Anschauung bringen, das reinste Wohlgefallen erwecken und die subjective Erlösung befördern. Die christliche Kunst ist eine fortdauernde Auferstehungsfeierlichkeit" (Aesth. d. bild. Künste S. 86.). Stiefelhagen drängt auch die Kunst in enge Verbindung mit dem Cultus, indem er sagt: „Auch der Kunst bot der symbolische Charakter des Cultus nicht bloß einen reichen, fast unerschöpflichen Boden zu Bildungen dar, sondern war für sie auch der mächtigste Hebel, sich über das rein Körperliche zu erheben und dem Idealen nachzustreben. Die Kunstgeschichte aller Völker weist dieses auf das klarste nach, und wenn die Religion mit Recht die Mutter der Kunst im allgemeinen genannt wird, so hat sie im religiösen Cultus jener eigentlich die Nahrung bereitet, wodurch sie groß gezogen und zu neuem Leben gespeist ward. Wie aber die vollkommenste Symbolik erst im christlichen Cultus und die höchste Kunst nur in der christlichen Religion entstehen konnte, wird sich ergeben, wenn wir das ganze Verhältniß des Heidenthums zum Christenthum in nähere Erwägung ziehen werden." (Theol. d. Heid. S. 102.) Mit der Erkenntniß des Göttlichen hängt nicht nur der Cultus, sondern auch die Kunst enge zusammen. Weil in der Abgötterei der Mensch in seinem Dünkel, seiner Genußsucht und seinem Zweifel den Schöpfer mit den Geschöpfen verwechselt, sagt derselbe ferner: „Treten wir vor die höchsten Kunstschöpfungen der Heidenwelt; befragen wir den Zeus des Phidias, die Venus des Praxiteles, was sie dem Menschen Letzlich zu bieten vermögen. Jener, das Bild der höchsten Erhabenheit, wie etwa ein Mensch auf den Thron Gottes sich setzen möchte, erfüllt uns mit Staunen und Ehrfurcht: wollten wir aber mit dem Künstler zur Anbetung vor dem Olympier niederknien, wir müßten fürchten, mit ihm dasselbe Todesschicksal zu theilen; er starb wegen Gotteslästerung im Gefängniß. Das leidische Bild der vollkommensten Schönheit mögen wir gleichfalls bewundern und anstaunen: allein König Nikomedes wollte es nur zur sinnlichen Lust von den Leidern erhandeln; in unreiner Flamme geboren konnte es nur unreine Flammen erzeugen. In der Geschichte der Völker ist die Kunst überhaupt nur ein Faktor höchst zarter Natur, wir hätten ihrer kaum hier erwähnt, wenn damit nicht selbst in der christlichen Welt schon eine Art Götzendienst wäre getrieben worden". (A. a. O. S. 474).

Die christliche Lehre hüllt sich nicht nur, wie jede andere religiöse Lehre, in ein symbolisches Gewand, sondern leitet uns auch an, Alles

in einer ſymboliſchen Bedeutung aufzufaſſen. Die chriſtliche Lehre: Gott hat im Anfang die Welt nach ſeinem ewigen Gedanken und Willen aus Nichts erſchaffen, hat in der Anſicht von der Welt zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum einen weſentlichen Unterſchied begründet. Der Geiſt und die Natur bleiben dem Menſchen Räthſel, ſo lange er ſich und die Natur nicht als Geſchöpfe, die Gott nach ſeiner ewigen Idee gebildet hat, auffaßt und erkennt. Wenn die Natur nicht als das Werk des allmächtigen Gottes erkannt wird, ſo iſt man dem Irrthum ausgeſetzt, ſie als die Gottheit ſelbſt anzuſehen, dem Pantheismus und Materialismus zu huldigen oder ihre Kräfte und Wirkungen zu göttlichen Weſen zu erheben, wie der Polytheismus gethan hat. Der denkende Geiſt im Heidenthume ſuchte zwar auch durch die Betrachtung der Welt die Kenntniß ihres Urhebers, Gottes, zu erlangen, allein er konnte doch nie eine ſo vollſtändige Erkenntniß von dem göttlichen Weſen erreichen, daß er durch dieſe das Daſein der Welt ſich erklären konnte (S. Cicero, natur. Deor. 2, 27.).

Die wahre Weltanſicht gründet ſich auf die göttliche Offenbarung im alten und neuen Teſtamente, wie ſie in dem chriſtlichen Dogma der Kirche ſtets erhalten wird. Die Welt iſt nach dieſer die in die Realität geſetzte göttliche Idee von der Welt, von den Geiſtern, der Natur und dem Menſchen. Wie dieſe in der göttlichen Idee als ein harmoniſches Ganzes aufgefaßt ſind, ſo erſcheinen ſie auch in ihrer Realität. Die Welt wurde aus Nichts erſchaffen, d. h. ſie iſt nicht aus Gott hervorgegangen oder hat Theil an dem göttlichen Weſen, ſondern ſie iſt nur die realgewordene Idee Gottes; ſie iſt darum auch nicht eine Offenbarung des göttlichen Weſens an ſich, ſondern nur göttlichen Gedankens, Willens und göttlicher Liebe. In der ewigen Idee Gottes ruhet ihre Geſetzmäßigkeit, Ordnung, Harmonie und Schönheit, ſowie auch ihre Erhaltung und Regierung. Die Natur betrachtet der Geiſt als den vernunft- und willenloſen Theil des Weltalls. Obgleich dieſe der Intelligenz und der Freiheit nicht theilhaftig iſt, ſo iſt ſie doch nicht inſofern vernunft- und willenlos, als ſie auf der göttlichen Vernunft und Gottes freiem Willen beruht. Wie die göttliche Idee von der Natur in der von der Welt enthalten iſt, ſo bezieht ſich jedes einzelne Weſen der Natur auf eine göttliche Idee, hat ſeine Wahrheit und ſein Geſetz in dieſer, oder iſt ein Symbol von einer ewigen Idee. Wenn nun der Künſtler wie der Chriſt die Natur in dieſer ſymboliſchen

Bedeutung auffaßt, und dieſer Auffaſſung gemäß Naturgegenſtände oder das Naturleben darſtellt, dann haben ſeine Werke auch nothwendig einen ſymboliſchen Charakter, indem ſie wieder Symbole göttlicher Gedanken werden. Man betrachtet die Kunſt öfter als die ſchöpferiſche Thätigkeit des Menſchen, einen Gedanken, eine Idee, ein Geiſtiges mit dem Materiellen, dem Sinnlichen, der Form ſo zu vereinigen, daß dieſes ein vollkommener Ausdruck deſſelben iſt, und das Kunſtwerk als die Einheit von Allgemeinem und Beſonderem, oder von Geiſt und Stoff oder Form; allein die Idee, der Gedanke, das Allgemeine darf in der chriſtlichen Kunſt nicht ein willkürlicher Gedanke oder eine Idee des Künſtlers ſein, ſondern muß die richtig aufgefaßte göttliche Idee von dem Naturweſen und Leben deſſelben ſein. Hieraus erhellet, wie nothwendig der chriſtliche Künſtler in der Lehre der Kirche gründlich und umfaſſend unterrichtet ſein ſollte.

Dieſes gilt insbeſondere für den chriſtlichen Künſtler wegen der richtigen Auffaſſung des menſchlichen Weſens, des Lebens und der Beſtimmung des Menſchen. Weil die philoſophiſche Aeſthetik das menſchliche Leben gewöhnlich ſo auffaßte, wie es in Wirklichkeit erſcheint, und keine beſtimmte Idee von demſelben kannte, iſt es uns auch erklärbar, warum die Begriffe von dem Schönen in der Menſchenwelt ſo ſchwankend und verſchieden gebildet wurden. Das Chriſtenthum, die chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre, bietet uns hierin allein einen feſten Standpunkt, um uns über das Gewirre ſubjectiver Meinungen zu erheben, und das Schöne ſicher beſtimmen zu können. Das Schöne hinſichtlich des menſchlichen Weſens, ſeiner leiblichen Geſtalt, ſeiner Geſinnungen und Handlungen iſt der Menſch in ſeiner Idee, d. h. es iſt derjenige Menſch, wie ihn Gott von Ewigkeit gedacht und gewollt hat, und wie er auch in ſeinem urſprünglichen Zuſtande auf Erden erſchienen iſt. Aber woher wiſſen wir, was die Idee des Menſchen iſt, oder wie ihn Gott von Ewigkeit gedacht und gewollt hat? Das ſagt uns ſchon unſer eigener innerer Menſch, unſer Gewiſſen, in welchem ſich die urſprüngliche Einheit des menſchlichen Denkens und Wollens erhalten hat, und welches uns immer auffordert, die Entzweiung, die zwiſchen dem innern und äußern Menſchen entſtanden iſt, aufzuheben und zur Einheit zurückzukehren, und dann beſtimmt und deutlich die Lehre der chriſtlichen Kirche. Dieſe ſagt uns ja, daß der Menſch durch die Sünde von Gott und ſeiner Idee abgefallen, verkehrt und ideenlos oder häßlich

geworben sei, und der Zweck des Christenthums kein anderer sei, als den abgefallenen Menschen allmählig in seine Idee zurückzuführen, ihn mit Gott zu versöhnen, und ihm zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit und Schönheit zu verhelfen. Es leuchtet hieraus ein, daß außer dem Christenthum die wahre Idee von dem menschlichen Wesen und Leben nicht gefunden werden konnte, und daß die philosophische Aesthetik, welche sich der christlichen Ansicht entgegensetzt, oder diese doch wenigstens ignorirt, keinen bestimmten Begriff sich von dem Schönen in der Menschenwelt bilden konnte. Das Christenthum gibt uns den Maßstab an die Hand, nach welchem wir die wirkliche Schönheit des Menschen messen können, und die Idee, in welcher uns der Mensch in seiner ursprünglichen Schönheit erscheint. Der ursprüngliche Mensch ist aber derjenige, welcher in der göttlichen Idee lebt und sich bewegt, oder derselben vollkommen entspricht, und daher wahr und gut ist. Nach der christlichen Ansicht ist nun dasjenige schön, was wahr und gut ist oder was seiner Idee entsprechend ist und wirkt. Die Vereinigung des Wahren mit dem Guten erzeugt ein Drittes — das Schöne. Das Schöne, die schöne Existenz oder Erscheinung, ist daher immer ein Symbol einer göttlichen Idee. Wenn daher ein Künstler das menschliche Sein, Leben und Streben nicht nach seiner subjectiven Ansicht, sondern nach der göttlichen Idee auffaßt, welche ihm das Christenthum nahe legt, und es nach dieser Idee darstellt, so hat sein Kunstwerk nothwendig einen symbolischen Charakter in höherem Grade, weil es nicht die Hülle seiner eigenen, sondern einer göttlichen Idee ist. Die christliche Kunst kann und darf alle menschlichen Zustände und Verhältnisse frei und unabhängig von der Wirklichkeit auffassen und behandeln, nur müssen sie so beschaffen sein, daß sie der menschlichen Würde und Bestimmung nicht widersprechen. Der christliche Künstler schaut daher zuerst immer das menschliche Leben und Streben in allen seinen Verhältnissen und Beziehungen in der göttlichen Idee, und bestrebt sich sodann seine Anschauung durch freie Thätigkeit in einem entsprechenden sinnlichen Gebilde real zu machen. Weil die christliche Kunst den Menschen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit und Schönheit schauen läßt, in welcher er in jeder Lage und jedem Verhältniß der göttlichen Idee entspricht, oder ein lebendiges und handelndes Symbol derselben ist, hat sie auch ihrem geistigen Gehalt nach einen absoluten Werth. Es versteht sich von selbst, daß die christliche Kunst, welche das Schöne nur in der

Einheit des Wahren und Guten erkennt, alles Unsittliche, Unreine und Gemeine von ihrer Behandlung ausschließen muß, weil dieses ohne Idee und darum häßlich ist.

## Zweites Kapitel.

## Die verschiedenen Beziehungen der christlichen Kunst.

### §. 26.

### I. Die Beziehung der Kunst zur Gottheit.

Weil alles Schöne von Gott ausgeht, muß sich auch die Kunst, deren Aufgabe es ist, das Schöne darzustellen, auf Gott zurückbeziehen. In welch' naher Beziehung die Kunst zur Gottheit steht, hat erst das Christenthum gelehrt. Weil nach der christlichen Ansicht das Schöne das Produkt der Einheit des Wahren und Guten ist, können wir Gott, den absoluten Geist, uns nicht anders denn als die absolute geistige Schönheit vorstellen. Wie Gott die absolute Schönheit ist, so können die göttlichen Ideen, deren objective Wirklichkeit die Welt und die Dinge der Welt sind, nur Schönheit sein. Es muß daher alles Schöne der Welt auf die göttlichen Ideen zurückgeführt werden. Da Gott der absolute Geist, ein unendliches, unermeßliches und über Alles erhabenes Wesen ist, kann er von dem endlichen Geiste nicht vollkommen begriffen und erfaßt werden, und wie könnte er, den Himmel und Erde nicht fassen können (Job 11, 7—9), in einem Bilde dargestellt werden? Es gibt ein einziges sinnliches Element, das Licht, wodurch das göttliche Wesen bezeichnet werden kann; dieses galt auch schon im Alterthum als ein Symbol des göttlichen Wesens. „Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsterniß," ist die Lehre des Evangeliums (1. Joh. 1, 5.). Das

göttliche Weſen und Wirken kann wirklich durch nichts Anderes auf ſymboliſche Weiſe beſſer bezeichnet werden, als durch das Licht. Wie das Weſen Gottes unerforſchlich iſt, ſo iſt das Licht noch eine am wenigſten begriffene und erklärte Erſcheinung der Natur. Wie das irdiſche Licht uns die Naturdinge offenbar macht, ſo iſt Gott das Licht für den Geiſt des Menſchen durch ſeine Offenbarung. Wenn wir erkennen, daß das Licht das belebende, erwärmende, durchdringende, kräftigende Princip der Natur ſei, daß es in ſeinem Weſen einfach und unterſchiedslos, klar, hell, ſtrahlend, milde, heiter, erfreuend, beglückend, rein und lauter ſei, darf man ſich nicht wundern, daß es immer als ein Symbol des göttlichen Weſens und Wirkens gegolten hat. So wenig das Licht an ſich künſtleriſch darſtellen läßt, da es nur die nothwendige Bedingung dieſer Darſtellung iſt, ebenſo wenig läßt ſich das göttliche Weſen an ſich durch ein Kunſtwerk zur Anſchauung bringen.

Weil das göttliche Weſen an ſich nicht darſtellbar iſt, ſo muß ſich die Kunſt auf die Verhältniſſe Gottes zu der Welt, und auf die Verhältniſſe der Menſchen zu Gott beſchränken. Da Gott die Welt erhält und regiert, ſo wird die göttliche Fürſorge durch Erſcheinungen und Ereigniſſe in der Natur und Menſchenwelt wahrnehmbar. Davon werden wir weiter unten ſprechen, wenn die Rede ſein wird von der Beziehung der Kunſt zu der Natur und der Geſchichte der Menſchheit. Hier wollen wir nur das ſubjective und objective Verhältniß des Chriſten zur Gottheit in's Auge faſſen.

Durch den Glauben und die Liebe zu Gott, welche die chriſtliche Lehre und das Erlöſungswerk Chriſti in dem Menſchen erwecken, kehrt der Menſch wieder in das Verhältniß zu dem dreieinigen Gott zurück, für welches er erſchaffen und beſtimmt iſt, er tritt wieder in die göttliche Idee ein, und ſein ſubjectives und objectives Leben erlangt wieder eine ſymboliſche Bedeutung.

Der chriſtliche Glaube und die Liebe zu Gott erwecken edle, reine, erhabene Gefühle, welche wohl würdig ſind, von der chriſtlichen Kunſt behandelt zu werden.

Vor dem Geiſte des gläubigen Chriſten ſteht Gott, der ewig Lebendige, die unendliche Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit, der allein Gute; darum fällt er nieder und betet an, unbeſchränkt huldigend, anerkennend die unendliche Erhabenheit Gottes.

Stellt er ſich vor Gott als den allmächtigen Schöpfer, Erhalter

und Regenten der Welt, so fühlt er sich in seiner Schwachheit und Abhängigkeit, hat Ehrfurcht vor ihm und hält fest an dem ewig Unvergänglichen.

Betrachtet die gläubige Seele die unendliche Vollkommenheit Gottes, und dagegen ihre eigene Schwäche und Fehlerhaftigkeit, so wird sie von Demuth und Sehnsucht nach eigener Vollkommenheit erfüllt.

Tritt besonders Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit vor die Seele des Gläubigen, so wird sie mit unbegrenzter Ehrfurcht und heiliger Scheu gegen den erfüllt, der die reinste Liebe und Majestät ist.

Richtet die gläubige Seele den Blick auf die Werke des Allmächtigen, so findet sie da eine unendliche Weisheit und Güte, und erkennt in den Führungen oder Schicksalen unerforschliche Plane Gottes, und ist darum voll heiliger Bewunderung und Vertrauen.

Ebenso schaut der gläubige Geist des Christen Christus als Gott, Erlöser, Vermittler und Seligmacher, und beugt sich vor ihm und betet an voll Demuth, Ehrfurcht, Liebe und Bewunderung, voll Vertrauen und Ergebenheit.

Die christliche Seele schauet im Glauben den heiligen Geist, der vom Vater und Sohne ausgeht, und in den Christen das Werk Christi, die Entsündigung und Heiligung, vollendet; sie empfindet daher eine heilige Sehnsucht nach diesem Geiste, dem Geiste der Wahrheit, des Friedens und Trostes und ist voll heiliger Ehrfurcht gegen ihn.

Wenn der Geist des Menschen Gott als den unendlich Vollkommenen und Liebenswürdigen erkannt hat, so kann er nicht anders, als er muß ihn auch lieben. Seine Liebe zeigt sich sofort in seiner Freude an Gott und seinen Werken, in der Sehnsucht nach Gott und Gottähnlichkeit, in seinem unbedingten Vertrauen, in Hoffnung und Geduld, in kindlicher Dankbarkeit und in dem Eifer für Gottes Ehre und demüthigem Gebete.

Dieses subjective Leben des Christen, diese Gemüthsstimmungen desselben in Beziehung auf die Gottheit wurde auch von jeher Gegenstand der christlichen Kunst. Es war immer besonders die Poesie, welche derselben einen objectiven Ausdruck lieh, in dem Hymnus, der Ode und dem geistlichen Liede.

Die christliche Lyrik unterscheidet sich wesentlich von der heidnischen, weil sie auf einem tiefern, reinern und vollkommenern durch das wahre Gottesbewußtsein erweckten Gefühl des Göttlichen beruht, als dieses in

der alten Welt ſtattfinden konnte. Die Gefühle, welche die alte religiöſe Lyrik zu ihren Gegenſtänden machte, ſind Wirkungen der ſinnlichen Auffaſſung des Göttlichen. Die unterſte Stufe dieſer Lyrik nimmt der Dithyrambus ein, der die abſolute Ferne des Göttlichen aufhebt, und die göttliche Begeiſterung in ein unmittelbares Beſeſſenſein von einer Gottheit, namentlich von Bachus ſetzt. Die ſinnliche Aufregung mit ihrem Einfluß auf den Geiſt wird als eine Wirkung der Gottheit betrachtet und dem höchſten ſinnlichen Leben eine religiöſe Bedeutung beigelegt. Höher ſteht der epiſche Hymnus der heidniſchen Welt, indem er durch die Darſtellung der Thaten, Lebensverhältniſſe, Begriffe und Namen der Götter das Gefühl des Göttlichen erweckt.

Der chriſtliche Hymnus ſchließt die ſinnliche Auffaſſung des Göttlichen ganz aus und beruht auf rein geiſtiger Anſchauung der Gottheit. Der Hymnus geht von dieſer Anſchauung aus und ſpricht das begeiſterte Gefühl aus, welches dieſelbe in dem Geiſte des Menſchen erweckt hat. Je nachdem aber der Geiſt die eine oder andere große Eigenſchaft Gottes ſchaut, je nachdem iſt auch das Gefühl verſchieden, das der Hymnus ausſpricht. Stellt ſich vor den Geiſt des Chriſten Gottes unendliche Macht und Herrlichkeit, ſo iſt der Grundton des Hymnus das Gefühl der religiöſen Furcht vor dem, der über Leben und Tod gebietet. Schaut der Geiſt Gott als den Unendlichen und Grenzenloſen, den Allmächtigen, ſo herrſcht in dem Hymnus das Gefühl der Schwäche, Beſchränktheit und Unvollkommenheit vor. Schwebt dem Geiſte beſonders Gottes Heiligkeit, Vollkommenheit und Majeſtät vor, ſo iſt der Inhalt des Hymnus das Gefühl der Ehrfurcht, der Demuth und des Gehorſams. Betrachtet der Geiſt Gottes Güte, Liebe und Weisheit, ſo bricht der Hymnus in das Lob Gottes, in Dank und Anbetung aus. Weil aber Gott Geiſt iſt, muß der chriſtliche Dichter ſeine Zuflucht zu der ſinnbildlichen Natur nehmen, um die unmittelbaren Anſchauungen des Göttlichen vermittels der Größe des Weltalls, der Erſcheinungen in der Natur ꝛc. ſo darzuſtellen, daß ſie dieſelben Gefühle in Andern erwecken. Nur an den Naturerſcheinungen wußten die iſraelitiſchen Dichter Gottes Allmacht, Hoheit, Herrlichkeit und Majeſtät darzuſtellen. Der Hymnus iſt daher der Ausdruck tiefer und inniger Begeiſterung, welche aus der unmittelbaren Anſchauung des Göttlichen entſteht.

Die religiöſe Ode unterſcheidet ſich von dem Hymnus dadurch, daß ihr Inhalt nicht die Darſtellung der durch die Anſchauung des Göt-

lichen unmittelbar erweckten, ſondern die der durch religiöſe Betrachtung oder philoſophiſche Reflexion entſtandenen Gefühle iſt. Durch die Betrachtung göttlichen Dinge mit Beziehung auf das Sein und Leben des unſterblichen Geiſtes wird das Selbſtgefühl auf eigenthümliche Weiſe angeſprochen und aufgeregt. Die Begeiſterung des Selbſtgefühls iſt aber, weil ſie durch Betrachtungen erzeugt wird, ruhiger und länger andauernd als beim Hymnus, erreicht jedoch oft noch einen hoher Grad von Intenſität und Lebhaftigkeit. Die Gegenſtände, auf welche ſich die Ode bezieht, ſind entweder die Gottheit ſelbſt oder religiöſe Wahrheiten und Thatſachen. Wird die Gottheit ſelbſt Gegenſtand der religiöſen Reflexionen, ſo werden die göttlichen Eigenſchaften in ihren Beziehungen zur Natur und dem Menſchen mit den entſprechenden Gefühlen dargeſtellt, wie dies in Klopſtocks Ode: Der Unendliche, der Erhabene ꝛc., geſchehen iſt, oder religiöſe Wahrheiten werden in ihre göttlichen Beziehungen erforſcht und wirken in dieſer Entwicklung erhebend auf das Selbſtgefühl, wie Klopſtock in den Oden: Die Gottheit, der Tod, die Welten, gethan hat. Nicht die Betrachtung oder die philoſophiſche Reflexion über das Göttliche oder göttliche Wahrheiten iſt die Hauptſache der religiöſen Ode, ſondern die Gefühle der Anbetung, der Ehrfurcht, Bewunderung, der Demuth, Freude, der Hoffnung, des Troſtes ꝛc. Hieraus folgt, daß die philoſophirende Reflexion nicht ſtreng logiſch fortſchreitet und den Gegenſtand nicht nach allen Seiten erſchöpft, ſondern gleichſam ungeordnet und ohne Zuſammenhang unerwartet ſchnell von einem Moment der Wahrheit zum andern, von einer Beziehung zur andern übergeht.

Das geiſtliche Lied hat auch die Aufgabe religiöſe Gefühle darzuſtellen und in Andern zu erwecken, allein dieſe ſind verſchieden von denen, welche aus der unmittelbaren Anſchauung oder aus der reflektirenden Betrachtung des Göttlichen entſpringen, und welche Inhalt des Hymnus und der Ode ſind. Die Gefühle, welche Inhalt des geiſtlichen Liedes ſind, ſind diejenigen, welche die einfache Erinnerung oder Ueberzeugung religiöſer Wahrheiten und Thatſachen erzeugen. Der Grundton der Gefühle, welche aus der Erinnerung und Ueberzeugung religiöſer Gegenſtände entſtehen, iſt das Gefühl der Sehnſucht nach dem Göttlichen und nach Vereinigung mit dem Göttlichen. Der Zweck des religiöſen Liedes wird dadurch erreicht, daß die religiöſen Wahrheiten und Ereigniſſe in Erinnerung gebracht und dieſen entſprechende Gefühle er-

weckt werden, die ſich aber alle in dem Gefühl der Sehnſucht nach dem Göttlichen zuſammenfaſſen laſſen. Auch Dank- und Loblieder beruhen auf der religiöſen Sehnſucht, der Gnade Gottes würdig zu ſein und ſich mit Gott immer mehr zu vereinigen. Die einzelnen Gefühle, die aus der Erinnerung und der Sehnſucht entſtehen, ſind ſo mannigfaltig, als die Gegenſtände, worauf ſich dieſe beziehen, und die Grade der Lebhaftigkeit, Tiefe und des Umfangs verſchieden ſind.

## §. 27.

## Das Tragiſche im chriſtlichen Sinne.

Die philoſophiſche Aeſthetik ſuchte den Begriff des Tragiſchen dadurch zu beſtimmen, daß ſie das Weſen der antiken Tragödie in's Auge faßte, den allgemeinen Charakter derſelben erforſchte, und nun daraus den Schluß zog: Das Tragiſche beſteht in dem Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit. Nachdem man einmal dieſe Beſtimmung angenommen hatte, erbte ſie ſich fort, und, wo man fühlte, daß ſie etwas unbeſtimmt und mangelhaft ſei, ſuchte man dieſelbe Beſtimmung nur näher zu beſtimmen, indem man es nicht wagte, davon gänzlich abzugehen. Der Grund lag darin, daß man den religiöſen Standpunkt, auf welchem die alte Tragödie entſtand, ganz außer Acht ließ und dieſe als ein natürliches Geiſtesprodukt anſah. Die Aeſthetiker, welche dieſen Begriff des Tragiſchen abſtrahirten, hätten wohl merken ſollen, daß die Tragödie genau mit dem religiöſen Glauben zuſammenhing. Und ſo iſt es.

In der Naturreligion, d. h. derjenigen, in welcher die Gottheit in der allgewaltigen Naturkraft und die moraliſche Weltordnung in der furchtbaren Naturordnung erſcheint, tritt das Tragiſche auf der niederſten Stufe auf. Der blinden nicht nach Abſichten wirkenden Naturkraft, dieſer furchtbaren Macht, muß alle Größe unterliegen und den Tribut ihrer Endlichkeit geben. Das Leiden, das den Menſchen trifft und hinwegrafft, hat keine Beziehung auf ſittliches Verdienſt oder Schuld. Weil das Leiden als nothwendige Wirkung der finſtern Naturmacht angeſehen wird, wird es auch auf dieſer Bildungsſtufe mit dumpfem Schmerz, mit brutaler Gleichgiltigkeit und Stumpfheit ertragen, und es werden die Kräfte nicht angeſtrengt, um das Uebel abzuwenden. Wir finden daher bei halbwilden Völkern bewunderungswürdige Beiſpiele

von ſtarrer und ſtumpfer Ertragung der heftigſten Leiden und des qualvollſten Todes. Das Tragiſche erſcheint hier nur als unvermeidlicher Untergang alles Lebenden, Großen, Schönen, Reichen und Mächtigen.

Auf der niedern Stufe des Polytheismus ſteht ſtatt der blinden Naturkraft die Nemeſis, nicht die, welche mit Zeus Eins iſt, ſondern die Tochter der alten Nacht. Dieſe iſt das mit Nothwendigkeit herrſchende Schickſal oder Fatum, welchem Götter und Menſchen unterworfen ſind. Weil man ſich die Götter vernunftgemäß in einer höhern Einheit vorſtellen mußte, blieb nichts Anderes übrig, als eine einfache Nothwendigkeit anzunehmen, welche auch die Götter zur Einheit verbindet und von ſich abhängig macht, und von der man keinen Grund, keinen Inhalt, keinen Begriff angeben konnte. Das Fatum war daher eine prädikatloſe Nothwendigkeit, unter welcher die Götter und die Menſchen ſtehen, und welcher beſonders die Menſchen ihren Tribut bezahlen müſſen. Das Tragiſche hatte auf dieſer Stufe noch keine ethiſche Bedeutung.

Erſt nachdem der Polytheismus einen ethiſchen Charakter angenommen hatte, waren die Elemente des Tragiſchen in gewiſſem Sinne gegeben; daher finden wir auch die Tragödie erſt auf der Stufe der griechiſchen Geiſtesbildung. Dieſe konnte erſt zur Erſcheinung kommen, nachdem die Griechen über ſich mit Gerechtigkeit waltende Götter anerkannt hatten. Sie erkannten ſich ſofort auch als moraliſch freie Weſen, deren Handeln nicht mehr gleichgiltig iſt, ſondern eine Beziehung zu den gerechten Göttern hat. Leiden und Unglück wurden nicht mehr als ein reiner Zufall, ſondern als Strafe der gerechten Götter betrachtet. Das Leiden iſt Strafe für bewußte, imputable, ſittliche Verletzungen der moraliſchen Weltordnung, allein es iſt bloß Strafe, Verderben des ſittlichen Subjects ohne Beziehung des Leidens auf den ſittlichen Zuſtand des Leidenden, und hat keinen heiligen Zweck. Die ſtrenge, und nicht heilige Gerechtigkeit der Götter zeigt ſich beſonders darin, daß ſie nicht nur an dem die Gerechtigkeit verletzenden Subject Rache nimmt, ſondern auch die Nachkommen deſſelben zu neuen Vergehen verleitet und mit neuen Strafen verfolgt. Die über dem ſittlichen Handeln des Menſchen waltende Gerechtigkeit wird als eine ſehr ſtrenge und unverſöhnliche angeſehen, ſo daß ſie um einer Frevelthat willen den Fluch über eine ganze Familie ausſpricht, alle Glieder derſelben zu Verbrechen verleitet, um das ganze Haus zu verderben oder Rache an Kindern und Kinds-

kindern zu nehmen. Dieſe um einer Frevelthat des Vaters willen von der rächenden und unverſöhnlichen Gerechtigkeit der Götter verfolgten Glieder einer Familie ſind insbeſondere der Gegenſtand der griechiſchen Tragödie. Dieſe erſcheinen in gewiſſem Sinne als ſchuldlos Leidende, weil ſie durch die Verwicklung der Umſtände zu Frevelthaten getrieben wurden, die ſie nicht begehen wollten und auch nicht in der Abſicht begangen hatten, in welcher ſie äußerlich aufgefaßt wurden. Das Leiden des tragiſchen Helden iſt erbarmungsvoll und jammerhaft, weil er ſich ſeiner Schuld nicht klar bewußt iſt und von einem verſtrickenden und verderbenden Schickſal verfolgt wird. Faßt man das Weſen der griechiſchen Tragödie ſo auf, ſo kann man allerdings ſagen: Das Tragiſche beſteht in dem Kampf der Freiheit gegen die Nothwendigkeit. So erſcheint uns z. B. Oedipous auf Kolonos in der Tragödie von Sophokles. Die Freiheit des Leidenden beſteht darin, daß er ſich ſeines Schickſals zu erwehren ſucht, indem er gegen daſſelbe ankämpft, allein er muß unterliegen, weil ſein Verderben von der Nothwendigkeit des Schickſals beſtimmt iſt. Die Nothwendigkeit iſt hier die finſtere Macht der rächenden Gerechtigkeit. Der Held der griechiſchen Tragödie konnte nur deßwegen ein äſthetiſches Wohlgefallen finden, weil er in gewiſſem Sinne als ſchuldlos, als ein vom unabänderlichen Schickſal dem Verderben Beſtimmter, betrachtet wurde, und er ſeinerſeits alle ſeine Kräfte anſtrengte, um ſeinem Verhängniß zu entgehen.

Wir können auch auf dem chriſtlichen Standpunkt behaupten, daß das Tragiſche in dem Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit beſtehe, wenn wir dieſe Begriffe im chriſtlichen Sinne beſtimmen. Das Subjekt des Tragiſchen iſt immer der Menſch, ein vernünftiges, freies Weſen, das Leiden und Bedrängniſſe zu ertragen hat. Leiden und Bedrängniſſe müſſen hier aber ganz anders aufgefaßt werden, als im griechiſchen Alterthum. Die Leiden wurden zwar hier auch als Strafen der gerechten Götter angeſehen, allein man konnte noch nicht die ſelbſtverſchuldeten Leiden von den von der göttlichen Vorſehung zugelaſſenen oder verhängten unterſcheiden. Die Leiden wurden nur als Strafe, als Rache der gerechten Götter angeſehen, aber nicht in ihrem höhern Zweck erkannt. Die Leiden erſcheinen hier nur als ſtrenge Wiedervergeltung. Die Leiden ſind im Reiche Gottes nicht nur natürliche Folgen der Sünde und Strafen Gottes, ſondern auch Schickungen und Zulaſſungen Gottes. Dieſelben haben, welcher Art ſie ſeien, immer den Zweck, die ſittliche

Reinheit und Vollkommenheit zu befördern und höhere Plane zur Ausführung zu bringen. Der Chriſt erkennt die wahre Bedeutung und den Zweck der Leiden, und unterzieht ſich auch denſelben in Gottergebenheit, da er weiß, daß Gott weiſe Abſichten mit den menſchlichen Leiden erreichen will, und daß, wenn er ſein Kreuz auf ſich nimmt und Chriſtus nachfolget, auch zur ewigen Herrlichkeit gelangen werde. Er rühmt ſich mit dem Apoſtel der Leiden, weil ſie des Geiſtes wahres und höheres Leben befördern. Und ſollte auch der äußere Menſch von den Drangſalen überwältigt und zu Grunde gerichtet werden, ſollte er in denſelben untergehen, ſo geht er ſiegreich unter, denn der innere Menſch erneuert ſich von Tag zu Tag und gewinnt an Tüchtigkeit für die ewige Herrlichkeit (Röm. 5, 3—5.; 2. Cor. 4, 16—18.). Das Leiden, das ein Moment des Tragiſchen im chriſtlichen Sinne ſein ſoll, darf nicht auf der Schuld des Subjects beruhen, und als Strafe für Verletzung der göttlichen Weltordnung anerkannt werden; weil das Leiden des Verbrechens nichts mit dem Tragiſchen gemein hat, ſondern es muß als eine Zulaſſung Gottes um höherer Zwecke willen erſcheinen und von der Welt dem Chriſten bereitet werden. Da Chriſtus nicht gekommen iſt, den Frieden, ſondern das Schwert zu bringen, d. h. eine Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen zu bewirken, ſo haben die Guten ſtets einen Kampf gegen die Böſen, gegen die Welt zu beſtehen, d. h. gegen den Irrthum und die Bosheit der Welt. Dieſe bereitet der chriſtlichen Kirche von ihrem Anfange an bittere Leiden und Drangſale, verfolgt und bedrückt ſie und möchte ſie von der Erde vertilgen. Der Chriſt erkennt die Leiden, welche die Welt ihm bereitet, als eine Zulaſſung Gottes um höherer Zwecke willen, daher erträgt er ſie mit einer Geduld, mit einem Heldenmuth und einer Freudigkeit, welche wir in der alten Welt vergebens ſuchen. Der Chriſt kämpft auch gegen die Drangſale, welche ihm die Welt bereitet, indem er ſeine Feinde zu belehren und zu bekehren ſucht, und alle erlaubte Mittel gebraucht, um die Leiden von ſich abzuwenden; allein er will lieber ſein Leben unter den qualvollſten Leiden hingeben, als von ſeinem Glauben und Gewiſſen abfallen, oder Ehre, Tugend und Gerechtigkeit verletzen, weil das Leben der Güter höchſtes nicht iſt. Die philoſophiſchen Aeſthetiker konnten in den Leiden der Martyrer nichts Tragiſches finden, weil ſie für dieſes nicht nur ein Leiden fordern, welches dem menſchlichen Daſein den Untergang drohet, ſondern auch von Seiten des Menſchen eine ungewöhnliche

Thätigkeit der Vernunft und des Willens, dieſe aber in dem chriſtlichen Leiden nicht finden. Sie konnten nämlich nicht begreifen, daß die ruhige Faſſung des Geiſtes, die hoffnungsvolle Ergebung in den Willen Gottes, die geduldige und freudige Ertragung der bitterſten Leiden eine größere Geiſteskraft erfordern, als das Jammern, Poltern, Stürmen und Raſen ihrer tragiſchen Helden. Muß der Chriſt nicht den großen Kampf mit ſeiner Sinnlichkeit ausgekämpft haben, wenn er ohne Murren und Klage, ja mit Furchtloſigkeit und Freudigkeit in den bitterſten und ſchmählichſten Tod gehen ſoll? Die Nothwendigkeit, gegen welche die Freiheit im Tragiſchen kämpfen ſoll, iſt im chriſtlichen Sinne die Zulaſſung Gottes, daß die Welt die chriſtliche Religion verfolge, bedrücke und zu unterdrücken ſuche, da ſie dem Einzelnen einen unvermeidlichen Untergang bereitet.

Wie weit höher ſteht daher der tragiſche Held im chriſtlichen Sinne, als im heidniſchen! Siehe, er beweiſet ſeine Freiheit dadurch, daß er lieber ſein Leben in einen grauſamen Tod dahingibt, als daß er der Wahrheit, Tugend und Gerechtigkeit untreu wird. Er erkennt ſein Leiden als eine Zulaſſung Gottes um höherer Zwecke willen, und ſomit als den Willen Gottes, und unterzieht ſich demſelben in Geduld, Sanftmuth und Gottergebenheit zur Ehre Gottes, und beweiſet dadurch, daß er den Kampf mit der Sinnlichkeit vollendet hat; er geht unter, allein er geht ſiegreich unter. Das reinſte und erhabenſte Beiſpiel des Tragiſchen im chriſtlichen Sinne gibt uns der Menſchenſohn, Chriſtus, ſelbſt. Er ſah ſein Leiden und ſeinen Tod als den heiligen Willen Gottes an, und unterzog ſich demſelben in dem Bewußtſein ſeiner Unſchuld mit Ruhe und Gelaſſenheit, mit Ergebung und Demuth, mit Muth und Zuverſicht, und ging ohne einen Laut bitterer Klage, ohne Zagen und Entſetzen den qualvollſten Leiden und dem ſchmählichſten Tode entgegen. Er kämpfte auch den Kampf des Geiſtes wider das Fleiſch, als er am Oelberge die Todesangſt empfand und ſprach: Meine Seele iſt betrübt bis in den Tod. Da er aber Gott, den Vater, verherrlichen wollte, ſprach er ferner: Vater, nicht wie ich will, ſondern wie du willſt. Dieſe Worte bezeichnen den Kern des Tragiſchen im chriſtlichen Sinne, das da iſt die heldenmüthige Erduldung der bitterſten Leiden und des qualvollſten Todes zur Ehre Gottes und zum Zeugniß der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Ein ſolcher Untergang iſt der Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit. Dem Beiſpiele Chriſti folgten auch alle Martyrer

und Bekenner, und gingen erstere in Behauptung ihrer sittlichen Freiheit und in Bewahrung ihres von göttlicher Liebe erfüllten Gemüthes siegreich unter. Das Endliche muß untergehen, wenn durch dessen Untergang höhere Zwecke erreicht werden sollen. Welch' weit höheres und reineres ästhetisches Interesse oder Wohlgefallen gewährt uns das Tragische im christlichen Geiste!

W. Schlegel und Schiller sowie Solger fühlten wohl, ohne sich auf den christlichen Standpunkt zu stellen, das Ungenügende der von der alten Tragödie abstrahirten Definition des Tragischen, und suchten dieses auf ein neues zu bestimmen. W. Schlegel sagt in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur: „Nur im Kampfe bewährt sich das Sittliche, und wenn der tragische Zweck einmal als Lehre vorgestellt werden soll, so sei es diese: daß, um die Ansprüche des Gemüthes auf innere Göttlichkeit zu behaupten, das irdische Dasein für nichts zu achten sei, und daß alle Leiden dafür erduldet, alle Schwierigkeiten überwunden werden müssen." Hieraus erhellet, daß er sich hierin der christlichen Ansicht näherte. Wir setzen das Tragische auch darin, daß der Christ um seinen Glauben und seine Tugend zu retten, alle Leiden erduldet und das Leben für Nichts achtet, allein wir geben dieser edeln Resignation eine Beziehung auf Gott und das ewige Leben, denn wenn man die Bewahrung der Sittlichkeit bloß auf sich beschränkt, bedeutet sie nicht mehr als die Ehre vor der Welt. Schiller drückt sich hierüber in seiner Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen auf folgende Weise aus: „Diejenige Dichtungsart, welche uns die moralische Lust in vorzüglichem Grade gewährt, muß sich eben deßwegen der gemischten Empfindung bedienen, und durch den Schmerz ergötzen. Dieß thut vorzugsweise die Tragödie, und ihr Gebiet umfaßt alle mögliche Fälle, in denen irgend eine Naturzweckmäßigkeit einer moralischen, oder auch eine moralische Zweckmäßigkeit der andern, die höher ist, aufgeopfert wird." Wenn wir unter der Naturzweckmäßigkeit das leibliche Leben, und unter moralischer Zweckmäßigkeit das ganze Dasein des Menschen verstehen, so können wir auch mit Schiller übereinstimmen, daß das Tragische darin bestehe, daß der Christ im Gehorsam gegen Gott sein Leben höherm Zweck zum Opfer bringe. Das Gefühl, welches das Tragische erweckt, ist nicht das des Schmerzes und der Lust, sondern das der sanften Wehmuth, welche nicht niederdrückt, sondern erhebet. Solger sagt: „Im Tragischen wird durch

die Vernichtung die Idee als existirend offenbart; denn indem sie sich als Existenz aufhebt, ist sie da als Idee, und beides ist eins und dasselbe. Der Untergang der Idee als Existenz ist ihre Offenbarung als Idee." Wir können uns auch mit ihm vertragen, indem wir den Menschen als eine Existenz einer göttlichen Idee betrachten. Opfert ein Mensch sein Leben auf, um die Freiheit seiner Intelligenz und seines Willens zu retten, so offenbart sich eben dadurch, daß das menschliche Leben auf der Idee eines Wesens von Intelligenz und Freiheit beruht. Durch sein Lebensopfer behauptet der Mensch seine Fortdauer in der göttlichen Idee.

Im tragischen Leiden erscheint der Christ als Symbol der göttlichen Idee, indem er so gesinnet ist, und so handelt oder leidet, wie ihn Gott gedacht und gewollt hat, wenn die Welt mit ihm in einen Kampf tritt.

Das objective Verhältniß des Menschen zu Gott bethätigt der Christ besonders durch seinen religiösen Cultus, welcher ebenfalls vielfach Gegenstand künstlerischer Behandlung wird, wovon schon die Rede war.

## §. 28.

## II. Die Beziehung der christlichen Kunst zur Natur.

Wie der Christ die Natur auffasse, haben wir schon im ersten Theil gezeigt; sie ist ihm ein Symbol der göttlichen Idee von derselben. Die Natur entspricht der göttlichen Idee unabänderlich, weil sie vernunft- und willenslos ist, sie ist darum auch im Ganzen und Einzelnen eine bleibende Schönheit. Diese erscheint uns jedoch mehr in den einzelnen Gegenständen als in der Totalität der Natur. Weil die Natur auf einem ewigen Lebensgedanken des Schöpfers beruhet, bemerken wir überall von dem Krystall an bis zu dem menschlichen Leibe hinauf eine bildende und belebende Kraft, die nicht nur in Beziehung auf Gattungen, sondern auch auf die Spezies eine unendliche Mannigfaltigkeit von Wesen und Gestalten hervorbringt. In allen Wesen finden wir die innigste Durchdringung von Leben und Dasein, von Idee und Wirklichkeit, so daß das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden, auch nicht bestehen kann. Die Mineralien, die auf der untersten Stufe der Erdgebilde stehen, sind das Produkt der plastischen Macht der göttlichen Ideen, welche sich hier als bildende und gestaltende Gesetze in der niedern

Sphäre der Natur zeigen. In dem Mineral erſcheint ein durch den Bildungsproceß erſtarrtes Leben, welches nur bis zur trigonometriſchen Geſtalt ſich erhoben hat. In der Pflanze wiederholt ſich derſelbe Bildungstrieb auf höherer und freierer Bildungsſtufe. So wenig die Mineralien als ein Produkt des Zufalls angeſehen werden können, um ſo weniger kann die Pflanze als ein zufälliges Weſen betrachtet werden, je mehr hier eine beſtimmte Organiſation hervortritt, die nicht mehr als die Wirkung elementarer Geſetze und Kräfte, ſondern nur die eines Lebensprincips ſein kann. Die beſtimmte Form, die Verſchiedenheit und Beharrlichkeit der Pflanze in ihrem beſondern Sein ſetzen nothwendig ein höheres Bildungsprincip voraus, und dieſes finden wir in der geſtaltenden und belebenden Idee Gottes. Die Pflanze iſt eine Naturſchönheit, weil ihre Idee Wirklichkeit geworden iſt, oder weil ſie das iſt, was ihre Idee enthält; ſie iſt Symbol einer göttlichen Idee. Einen höhern Grad des Lebens erreicht das Thierreich, weil es in individuellen Organismen lebt und ſich frei bewegt. Das Thierreich iſt die Wirklichkeit der göttlichen Idee von dem ſeelenvollen Leben ohne Intelligenz und Freiheit. Der Leib des Thieres iſt die Verwirklichung dieſes Lebens; die Seele des Thieres iſt das, wozu der Leib angelegt iſt. Die höchſte Naturſchönheit, das erſte wahre Kunſtwerk der Erde, iſt der Menſch, weil in ihm die Idee des geiſtigen Lebens real geworden iſt. Er entſprach aber der göttlichen Idee von ſeinem Sein und Leben nur vollkommen vor der Sünde und nur dann wieder, wenn er von allen Folgen der Sünde erlöſt iſt.

Ueberall zeigt ſich ein reges, ſich ſelbſt erzeugendes und erhaltendes Leben in der Natur, das in dem Daſein der mannigfaltigſten Weſen zum Vorſchein kommt. Weil aber das Leben der Natur nicht ein allgemeines und gleichförmiges iſt, ſondern in verſchiedenen Individuen mit verſchiedener Kraft und Intenſität als ein beſtimmtes und beſonderes auftritt, muß ein Grund da ſein, warum das allgemeine Leben der Natur nach verſchiedenen Graden, Kräften und Geſtalten hervortritt. Die Schellingiſche Philoſophie gibt hievon folgenden Grund an: „Jedem Ding ſteht ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt, der durch die ſchaffende Wiſſenſchaft der Natur in die Wirklichkeit übergeht.“ Dieſe Anſicht, daß jedem Ding ein ewiger Begriff vorſteht, ſtimmt mit der chriſtlichen überein, daß jedes Naturweſen einer ewigen göttlichen Idee entſpreche oder deren Realität ſei. Die

Idee geht aber nicht durch die ſchaffende Wiſſenſchaft in die Wirklichkeit über, ſondern allein durch den göttlichen Willen wird dieſelbe realiſirt. Weil die Ideen der Naturweſen göttliche Lebensgedanken ſind, haben dieſe die Kraft vermittels der Idee in ſich, ſich ſelbſt zu erzeugen und in ihrer Art und Gattung zu verharren. Das Leben der Natur überhaupt hat ſeinen letzten Grund in der ewigen Idee des Schöpfers und das beſondere in der ihm vorſtehenden Idee, welche als Beſonderes in der allgemeinen Idee von der Natur enthalten iſt.

Da wir nun in der Natur ein individuelles Leben oder Schönheiten ſchaffendes Lebensprincip erkennen, das ſeinen Grund in dem ewigen Lebensgedanken Gottes hat, fragt es ſich, in welchem Verhältniß ſteht die Kunſt zur Natur? Soll ſie bloß die Natur nachahmen, oder ſoll ſie nur die ſchöne Natur darſtellen oder dieſe zu übertreffen oder zu idealiſiren ſuchen? Dieſe Fragen mußte man ſich ſtellen und beantworten, ſo lange man das wahre Weſen der Kunſt nicht erfaßt hatte oder das Schöne nicht im Lichte der göttlichen Offenbarung betrachtete. Seit Ariſtoteles wiederholte man den Künſtlern immer wieder: Ahme die Natur nach. Allein was verſtand Jeder, der Ariſtoteles nachſprach, unter Natur? Dem Einen iſt ſie nichts mehr, wie Schelling ſagt, als das todte Aggregat einer unbeſtimmbaren Menge von Gegenſtänden oder der Raum, in den er ſich die Dinge, wie in einen Behältniß geſtellt, denkt. Dem Andern iſt ſie der Boden, von dem er ſeine Nahrung und ſeinen Unterhalt zieht, und dem begeiſterten Forſcher allein die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Welches Kunſtwerk ſollte erreicht werden, wenn bloß ein Gegenſtand der todten, ideenloſen Natur nachgeahmt werden ſoll. Welchen äſthetiſchen Werth hat z. B. ein Gemälde, das todte Thiere, Gemüſe ꝛc. darſtellt. Wenn man auch ſpäter zu dem ariſtoteliſchen Grundſatz noch den Zuſatz machte: Kein unnatürliches Kunſtwerk hat Anſpruch auf den Rang eines ſchönen Werkes, folglich iſt jeder Künſtler an die Nachahmung der Natur gebunden, ſo drückt dieſer Zuſatz doch nicht mehr aus, als daß das Kunſtwerk in Beziehung auf äußere Geſtalt, Farbe, Größe ꝛc. den Naturgegenſtänden entſprechen ſoll. Erſt wenn man die Natur richtiger und tiefer, oder in ihrem wahren Weſen aufgefaßt hat, kann man dem Grundſatze: Ahme die Natur nach, eine Bedeutung für die Kunſt gewinnen. Die Natur beſteht aus unzählbar vielen Weſen, allein jedes einzelne Weſen

iſt ein Symbol einer beſondern göttlichen Idee, oder dieſe iſt in jedem volle Realität geworden. Wir können daher ſagen, die Kunſt ſoll die Natur in dem Sinne nachahmen, daß ſie ihre Idee in dem ſinnlichen Gebilde ſo vollſtändig verkörpere, wie die göttliche Idee in jedem Naturweſen vollſtändige Realität geworden iſt. Die Nachahmung der Natur beſteht daher nicht in dem äußern Nachbilden der Naturgegenſtände, ſondern in der Nacheiferung der beſtimmtes Leben ſchaffenden Geſetze und Kräfte der Natur. Der Geiſt des Menſchen trägt in ſich ewige Ideen, die nach ſeiner ſubjectiven Anſchauung nirgends einen objectiven Ausdruck gefunden haben, der Künſtler muß daher, um ſeine Anſchauungen und Gefühle zur Anſchauung zu bringen, aus der Natur einen elementaren Stoff nehmen, und ihn nach der in der göttlichen Idee wurzelnden Schöpfungskraft der Natur ſo geſtalten und bilden, daß er ſeiner Idee vollkommen entſpricht, oder daß ſeine Idee die Entelechie ſeines Werkes iſt. Der Künſtler iſt daher ein zweiter Schöpfer in der Welt, indem er ſeinen ſubjectiven Anſchauungen frei und unabhängig von den Vorbildern der Natur eine objective Geſtalt ſchafft, und nur inſofern an die Erſcheinungen der Natur gebunden iſt, als er über die allgemeinen Lebensformen nicht hinausgehen kann. Wir unterſcheiden daher ein Naturſchönes und ein Kunſtſchönes, die einander nicht entgegengeſetzt ſind, ſondern neben einander beſtehen. Das Kunſtſchöne geht von dem Menſchen an aufwärts, das Naturſchöne dagegen abwärts. Dieſes geht abwärts, weil es mit der Verminderung an vollkommener Organiſation immer mehr den Ausdruck einer hohen Lebensidee verliert. Die wahre Kunſt geht aufwärts, und darin liegt auch ihre hohe Bedeutung, indem ſie nicht ſo tief wie die Natur mit einem vernunft- und willenloſen Leben anfängt, ſondern von dem menſchlichen Sein und Leben ausgeht und auf das Naturſchöne das Kunſtſchöne baut. Dieſes iſt zwar todt, während jenes lebendig iſt, allein das wirkliche Leben wird dem Kunſtſchönen dadurch erſetzt, daß es die reale Erſcheinung einer ewigen Idee iſt. Das Kunſtſchöne iſt daher eine Fortſetzung des Naturſchönen und eine Vermehrung des Weltſchönen, welche der Schöpfer dem Menſchen überlaſſen und anvertraut hat. Und ſo erſcheint der wahre Künſtler als ein Symbol der göttlichen Schöpfungsthätigkeit und entſpricht der göttlichen Idee.

Es muß hier ferner auch die Frage beantwortet werden: Soll die Kunſt nur ſchöne Naturgegenſtände nachahmen? Weil man die Natur-

nachahmung nur in oberflächlicher Bedeutung nahm, und die Nachahmung nur in die äußere Geſtalt, Farbe, Verhältniß ꝛc. ſetzte, fühlte man bald das Ungenügende dieſer Forderung und modificirte ſie dahin, daß man nur die ſchöne Natur nachahmen ſoll. Es war beſonders Batteux, welcher die Forderung an die Kunſt ſtellte, daß ſie nur das Schöne der Natur nachahmen ſoll, denn er ſagt: „Der Künſtler bleibt inſofern, mitten im Fluge der Begeiſterung, noch an den Kreis der Natur gebunden, wenn er nicht ſtatt einer ordnungsvollen Welt ein wüſtes Chaos hervorbringen, Unluſt ſtatt Luſt erwecken will. Folglich ahmt auch er nach, und ſo ſind denn die Künſte ſammt und ſonders nichts anderes als Nachahmerinnen. Da jedoch die ſchönen Künſte zugleich freie Künſte ſind, ſo dürfen ſie den Spuren der Natur nicht knechtiſch nachfolgen; ſie müſſen bloß das Schöne derſelben zu ihren Darſtellungen wählen. Demnach iſt Nachahmung der ſchönen Natur das Princip der freien Künſte.“ Außerdem, daß von dem geiſtigen Gehalt der Kunſt hier gar nicht die Rede iſt, vermiſſen wir die Beſtimmung des Schönen in der Natur und die Unterſcheidung von dem Unſchönen, und die nähere Angabe, wie die ſchöne Natur nachgeahmt werden ſoll. Die Forderung: Die Kunſt ſoll das Schöne der Natur nachahmen, ſetzt in der Natur Schönes neben Unſchönem und Häßlichem, Vollkommenes neben Unvollkommenem voraus. Dieſe Anſicht können wir auf unſerm Standpunkte nicht theilen, weil wir die Natur als die Realität eines göttlichen Lebensgedankens auffaſſen müſſen. Da kein Weſen der Natur, auch das niederſte, nicht durch ſich ſelbſt entſtanden oder ein Produkt der Naturkräfte iſt, ſondern ſich auf eine göttliche Idee bezieht, und da das Naturleben von dem im Kryſtall erſtarrten Leben durch das Pflanzen- und Thierreich bis zum Menſchen aufwärts durch vollkommenere Organismen immer freier hervortritt, ſo können wir wohl ſagen, daß das Schöne in Graden und Abſtufungen in der Natur vorhanden iſt, nicht aber zugeben, daß ein lebendes Weſen, wenn es in ſeiner naturgemäßen Geſtalt erſcheint, unſchön oder gar häßlich ſei. Hat Jemand ſchon einen Froſch, eine Schnecke, eine Eidechſe ꝛc., auf den Hamilton'ſchen Gemälden häßlich gefunden? Wenn ein lebendes Weſen verſtümmelt, verzerrt, getödtet iſt und in Verweſung übergeht, iſt es häßlich, weil es ſo ſeiner Idee nicht mehr entſpricht. Es kann auch wohl geſchehen, daß eine Pflanze oder ein Thier in ſeinem Wachsthum und ſeiner Entwicklung durch äußere Einflüſſe gehemmt und

verkümmert wird, was wir dann auch nicht ſchön nennen können, weil es nicht vollkommen das iſt, was es nach ſeiner Idee ſein ſollte. Während die Weſen der Natur in der Regel ſich als ſolche darſtellen, welche ihren Ideen entſprechen, verhält es ſich in der Menſchenwelt anders, weil die Menſchen durch die Sünde an Leib und Seele verunſtaltet wurden. In Beziehung auf die leibliche Schönheit des Menſchen können wir die Kunſt am wenigſten auf Naturnachahmung hinweiſen, weil der Abfall des Menſchen von ſeiner Idee auch den Leib verhäßlicht. Das Princip der Naturnachahmung beruht auf einer irrthümlichen Anſicht von der Kunſt. Die wahre Kunſt beginnt nicht ſo tief wie die Natur, ſondern fängt da an, wo die Natur aufhört, wo der freie Geiſt des Menſchen die Materie nach ewigen Ideen bildet und geſtaltet. Weil man den Werth der Kunſt bloß in die Vollendung der äußern Form ſetzte, konnte man freilich der Kunſt keine höhere Aufgabe ſtellen, als die ſchönen Naturgegenſtände nachzuahmen; und weil jedes Kunſtwerk eine der Natur entſprechende Geſtalt haben muß, täuſchte man ſich, indem man glaubte, das beſte Kunſtwerk ſei das natürlichſte. Die Kunſt kann allerdings nicht über die vorhandenen Naturformen hinaus, und neue, d. h. ganz andere, die in der Natur nicht vorkommen, ſchaffen, allein eben dadurch verräth ſie ihre Schwachheit, wenn ſie nur vorhandene Naturgegenſtände kopirt. Will der Geiſt eine Idee verſinnlichen, in einem natürlichen Gebilde darſtellen, ſo ſoll ihm die Einbildungskraft frei und unabhängig von einem beſtimmten Vorbild in der Natur ein Bild ſchaffen, welches ſeine Idee ganz in ſich aufnimmt und darſtellt, und ſolches ſoll er aus materiellen Stoffen durch ſeine künſtleriſche Thätigkeit ſchaffen. Nur auf dieſe Weiſe kann ſich die Kunſt als eine freie geltend machen. Daher ſagt Schelling richtig: „Wollte er (der Künſtler) ſich aber mit Bewußtſein der Natur ganz unterordnen und das Vorhandene mit knechtiſcher Treue wiedergeben, ſo würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunſtwerke.“ Das wahre Kunſtwerk ſoll daher eine unwirkliche Wirklichkeit ſein.

Endlich müſſen wir auch noch die dritte Forderung beſprechen, welche an die Kunſt gemacht wurde, nämlich die Kunſt ſoll die Natur übertreffen, idealiſiren oder verſchönert darſtellen. Der Urheber dieſes Grundſatzes iſt Winckelmann. Durch das Studium der Werke des klaſſiſchen Alterthums fand er, daß das Schöne einerſeits in einer über die Wirklichkeit erhabenen, idealiſchen Form, andererſeits in einem

erhabenen Begriffe beſtehe, und forderte daher von der Kunſt, daß ſie idealiſche Formen ſchaffe, die Natur idealiſire oder übertreffe. Um dieſen Zweck zu erreichen, glaubten die Künſtler nichts Beſſeres thun zu können, als von nun an die Werke des griechiſchen Alterthums nachahmen. Um dieſem Princip eine Bedeutung zu gewinnen, muß man die Natur, welche nicht verſchönert dargeſtellt werden kann, von derjenigen unterſcheiden, welche wohl ideal aufgefaßt werden kann. Zu der Natur gehören alle diejenigen Weſen, welche vernunft- und willenlos ſind, Pflanzen und Thiere. Da nun dieſe keinen freien Willen haben, ſo können ſie von der göttlichen Idee nicht abfallen, und anders ſein, als Gott ſie gedacht und gewollt hat, ſie müſſen daher die bleibenden Symbole göttlicher Ideen, Schönheiten nach ihrer Art ſein. Die Naturweſen z. B. eine Pflanze, eine Blume, ein Thier, wenn ſie das unmangelhaft ſind, was ſie ſein ſollen, können nicht idealiſirt oder verſchönert dargeſtellt werden, weil z. B. der Menſch ſich keine ſchönere Eiche vorſtellen kann, als ſich dieſelbe in der Natur findet. Es iſt dem Menſchen nicht möglich eine ſchönere Welt zu denken als die wirkliche iſt, ebenſo wenig iſt es ihm möglich, die Gegenſtände der Natur ſich noch ſchöner vorzuſtellen. Es gibt allerdings relative Schönheiten unter den Naturweſen derſelben Art und Gattung, weil äußere Einflüſſe die vollkommene Entwicklung derſelben hindern können. Ein Baum, eine Pflanze, eine Blüthe kann ſchöner ſein als andere, weil ſie die Bedingungen treffen, unter welchen ſie ſich vollſtändig entwickeln konnten. Das Idealiſiren der Natur kann nur inſofern einen Sinn haben, als der Künſtler nicht die Naturgegenſtände kopirt, ſondern dieſelbe, wenn er ſie darſtellen will, nach ihren Begriffen in ſeiner Einbildungskraft geſtaltet, wie ſie in der Natur erſcheinen. Die Natur bleibt nothwendig in der Verbindung mit ihrer Idee und daher ſchön; anders verhält es ſich aber mit der menſchlichen Natur. Der menſchliche Geiſt hat die Freiheit entweder in ſeinem Sein und Leben der ewigen Idee Gottes zu entſprechen, oder von Gott und ſeiner Idee abzufallen. Da nun der Abfall von Gott und der Idee wirklich geſchehen iſt, und das ganze Menſchengeſchlecht nach ſich gezogen hat, ſo erſcheint der Menſch nach Leib und Seele nicht mehr ſo rein, vollkommen und ſchön, wie er es urſprünglich war, weil er ideelos geworden iſt. Der Leib wurde des Geſchenkes der Unſterblichkeit beraubt, der Veränderung, den Leiden und Tode unterworfen, und dazu noch von Sünden und Leidenſchaften ver-

häßlicht. Die Verminderung der urſprünglichen Schönheit des menſchlichen Leibes erbt ſich oft fort von Geſchlecht zu Geſchlecht, denn der Pſalmiſt ſagt: In Ungerechtigkeit bin ich empfangen (Pſ. 50, 7.). Wenn nun auch der Menſch ſeiner Seele nach durch die Gnade der Erlöſung noch ſo heilig und gerecht geworden iſt, ſo wohnt dieſelbe doch in demſelben Leibe, welchen er im Mutterleibe empfangen hat. Da die Kunſt den Menſchen nach ſeinem Sein und Leben in ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit und Schönheit zur Anſchauung bringen ſoll, ſo ſtellen auch wir die Forderung an ſie, die gewöhnlichen Erſcheinungen zu übertreffen und ideale Geſtalten darzuſtellen. Weil die Kunſt vorzugsweiſe auf menſchliche Verhältniſſe und Thätigkeiten ſich bezieht, und man keinen Unterſchied machte zwiſchen den vernunft- und willenloſen Weſen der Natur und dem intelligenten und freien Weſen des Menſchen, und von dem Verderbniß der Sünde in Beziehung auf letzteres nichts wiſſen wollte, kann man ſich leicht erklären, daß die Grundſätze der Kunſt Irrthümliches enthielten und nicht allgemein anwendbar waren. Während man die Natur verunſtalten, unnatürlich machen würde, wenn man über die Begriffe der Naturweſen hinausginge, wird nothwendig das Idealiſiren, das Uebertreffen der gemeinen Wirklichkeit in der Menſchenwelt für die Kunſt gefordert. Wie dieß geſchehe, können wir an einem Beiſpiele des griechiſchen Alterthums begreifen. Als Phidias Jupiter in einem Bilde darſtellen wollte, dachte er ihn in ſeinem erhabenen Weſen als Beherrſcher der Götter und Menſchen, und geſtaltete ſofort den Stein zum Ausdruck ſeiner Idee. In einer andern als in der menſchlichen Geſtalt konnte er ihn wohl nicht darſtellen, aber woher nahm er dieſe Geſtalt, etwa von der Wirklichkeit? Dieſe Geſtalt ſchuf ſeine Einbildungskraft, denn in ſeinem Geiſte ruhete, wie Cicero ſagte, ein Ideal, und dieſem entſprechend hat er ſein Bild geſtaltet. Dieſes Verfahren iſt treffend bezeichnet durch das Epigramm:

Selber kam er, der Gott, auf die Erde, und zeigte ſein Antlitz,
Phidias! oder du ſtiegſt ſchauend zum Himmel empor.

Winckelmann iſt theils für die Naturnachahmung, theils für das Idealiſiren, denn er ſagt: „Was endlich die Schönheit einzelner Theile des menſchlichen Körpers betrifft, ſo iſt hier die Natur der beſte Lehrer: denn im Einzelnen iſt dieſelbe über die Kunſt, ſowie dieſe im Ganzen ſich über jene erheben kann.“ Winckelmann will hiemit wahrſcheinlich ſagen, daß wenn der Künſtler den menſchlichen Leib idealiſire, ſeine Ein-

bildungskraft ſich doch an die Geſetze der Natur halten, oder daß er denſelben den Bildungen der Natur gemäß darſtellen müſſe.

Unter den Künſten ſind es beſonders die Plaſtik, die Malerei und Poeſie, welche die Natur in das Gebiet ihrer Darſtellungen ziehen. Da die Natur aber auf dem chriſtlichen Standpunkte nicht als eine todte Maſſe, nicht als die reale Gottheit, und nicht als von göttlichen Weſen beſeelt erſcheint, ſondern die Realität göttlicher Ideen iſt oder einen ſymboliſchen Charakter hat, muß der chriſtliche Künſtler die Naturgegenſtände als ſolche auffaſſen und in dieſer Bedeutung darſtellen. Weil die Natur Symbol der göttlichen Idee iſt, iſt ſie auch Offenbarung derſelben und damit der göttlichen Allmacht, Weisheit, Liebe und Güte. Der Künſtler hat daher auch die Naturgegenſtände als Offenbarungen göttlicher Eigenſchaften anzuſehen und zu behandeln. Auch hierin ſoll er die Natur nicht kopiren, ſondern den Geſetzen und Bildungen der Natur gemäß ſie geſtalten.

## §. 29.

## Das Naturerhabene.

Erhaben wird alles dasjenige genannt, was über die gewöhnlichen natürlichen Zuſtände und Thätigkeiten hinaustritt, nur muß dieſes noch naturgemäß ſein. Das Schöne und Erhabene ſind weſentlich Eins und nur graduell verſchieden. In dem Erhabenen tritt die Idee ſtärker hervor oder offenbart ſich kräftiger als in dem Schönen. Das Tragiſche wird z. B. eine erhabene Schönheit genannt, weil der tragiſche Held ſich durch ſeine unbeſiegbare Willenskraft über die gemeine Wirklichkeit erhebt und der Wahrheit, dem Rechte und der Tugend ſein Leben aufopfert. Ebenſo verhält es ſich auch in der Natur. Erhaben wird hier ein Gegenſtand oder eine Erſcheinung genannt, welche mit andern verglichen, dieſe an Größe oder Kraft übertrifft. Man nennt z. B. den Sternenhimmel, das Meer, den Sturm des Meeres, das Gewitter, einen feuerſpeienden Berg u. dgl. erhabene Naturerſcheinungen, weil hier die Naturkräfte in einem weit größern Maße und mit größerer Macht zur Erſcheinung kommen, als in den übrigen Naturzuſtänden. Da die Naturſchönheit darin beſteht, daß das allgemeine Naturleben in einem individuellen Organismus ſich beſchränkt hat und ſich darin bewegt,

oder der Begriff oder die Idee des individuellen in die vollkommene reale Erſcheinung getreten iſt, ſo können wir im allgemeinen das Naturerhabene in alle die Erſcheinungen ſetzen, in welchen das elementariſche Naturleben im Großen und Gewaltigen hervortritt. Die Erſcheinungen des Naturerhabenen ſind daher gewöhnlich furchtbar, weil ſie von einer ſolchen intenſiven und extenſiven Kraft begleitet ſind, daß der Menſch ſich ſchwach und klein gegen dieſelben fühlt. Weil in dieſen Erſcheinungen das elementare Naturleben ſich zeigt, iſt dieſes weit auffallender und ergreifender als in den Erſcheinungen im Gebiete der organiſchen Natur, wo die Lebenskräfte ſich zu einer ruhigen Einheit und Geſetzmäßigkeit ausgeglichen haben.

Das Erhabene in der Natur, als Erſcheinung des elementariſchen Naturlebens, iſt etwas Objectives, außer unſerer Vorſtellung Daſeiendes, weil aber das Schöne deſſelben ſchwer zu beſtimmen war, nahm man Zuflucht zu dem Subjecte, auf welches daſſelbe einen Eindruck macht, und ſetzte daſſelbe in einen Zuſtand des Faſſungsvermögens, wie Kant und Schiller gethan haben. Erſterer nannte einen ſolchen Gegenſtand der Natur erhaben, der über unſere Combination ſo weit hinaus liegt, daß keine Beziehung auf Zweckmäßigkeit möglich iſt. Das Erhabene muß aber dennoch auf Ideen bezogen werden, es iſt doch nicht zweckwidrig, weil es vernunftwidrig wäre, ſondern weil es über unſer Beurtheilungsvermögen hinausgeht. Es bezieht ſich unmittelbar auf den formalen Vernunftbegriff, den unſer Beurtheilungsvermögen nicht zu faſſen vermag. Nach dieſer Anſicht iſt nicht die äußere Erſcheinung das Erhabene, ſondern das Bewußtſein unſerer Vernunftkraft und das damit verbundene angenehme Gefühl. Liegt das Erhabene nicht ſelbſt in der Erſcheinung, ſo iſt es eigentlich nur eine ſubjective Täuſchung. Die Erfahrung ſpricht gegen die Anſicht Kant's, daß das Erhabene nicht in objectiver Erſcheinung hervortrete, ſondern nur in einer ſubjectiven Empfindung beſtehe, weil nur den objectiven Offenbarungen des elementaren Naturlebens gegenüber der Menſch ſich klein und ſchwach fühlt. Mit dem Gefühle der Schwäche verbindet ſich in dem Chriſten gewöhnlich auch das religiöſe der Abhängigkeit, Demuth und Ehrfurcht. Schiller ſagt von dem Erhabenen: Wenn ich eine Größe logiſch ſchätze, ſo beziehe ich ſie immer auf mein Erkenntnißvermögen, wenn ich ſie äſthetiſch ſchätze, ſo beziehe ich ſie auf mein Empfindungsvermögen. Dort erfahre ich etwas von dem Gegenſtande, hier hingegen erfahre ich bloß an mir

ſelbſt etwas, auf Veranlaſſung der vorgeſtellten Größe des Gegenſtandes. Dort erblicke ich etwas außer mir, hier etwas in mir. Ich meſſe alſo auch eigentlich nicht mehr, ich ſchätze keine Größe mehr, ſondern ich ſelbſt werde mir augenblicklich zu einer Größe, und zwar zu einer unendlichen. Derjenige Gegenſtand, der mich ſelbſt zu einer unendlichen Größe macht, heißt erhaben (Zerſt. Betr. über verſch. äſth. Gegenſt.). Es erhellet von ſelbſt, daß Schiller ſich auf den Kantiſchen Standpunkt des Subjectivismus geſtellt hat, darin aber von Kant abweicht, daß er das Erhabene bloß in das Gefühl der abſoluten Geiſtigkeit des Geiſtes der Naturerſcheinung gegenüber ſetzt. Er ſieht das Erhabene der Größe nicht als eine objective Eigenſchaft des Gegenſtandes an, dem es beigelegt wird, ſondern bloß als die Wirkung unſeres eigenen Subjects auf Veranlaſſung jenes Gegenſtandes. Das Erhabene, wenn es auch von außen veranlaßt wird, entſteht doch eigentlich nur im Subjecte durch ein beſtimmtes Verhältniß zwiſchen der Vernunft und Einbildungskraft, einerſeits durch das vorgeſtellte Unvermögen, die von der Vernunft als Forderung aufgeſtellte Totalität in Darſtellung der Größe zu erreichen, andererſeits durch das vorgeſtellte Vermögen der Vernunft, eine ſolche Forderung aufſtellen zu können. Daß eine ſolche Erklärung des Erhabenen unhaltbar ſei, und daß daſſelbe zuerſt objective da ſein müſſe, ehe es ſubjective empfunden werde, räumt er uns mit folgenden Worten ein: „Daher die ſtupide Unempfindlichkeit, mit der der Wilde im Schooß der erhabenſten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus ſeinem thieriſchen Schlummer geweckt zu werden, oder auch nur von Weitem den großen Naturgeiſt zu ahnen, der aus dem Sinnlichunermeßlichen zu einer fühlenden Seele ſpricht.“

Kant hat das Naturerhabene in ein mathematiſches und dynamiſches eingetheilt, in das Erhabene des Raumes und das der Kraft, jenes auf unſere Erkenntniß und dieſes auf unſer Begehrungsvermögen bezogen, aber beiden auch nur einen ſubjectiven Charakter beigelegt, indem nach ſeiner Anſicht beide durch den Gegenſatz und Widerſpruch gegen die Schranken nur unſere Vernunft wecken, welche durch den Widerſpruch nur deſto mehr ihre Kraft fühlt. Schiller beſtimmte das mathematiſch Erhabene als das, was unſere Faſſungskraft überſteigt, und das dynamiſche als das, was unſerer Lebenskraft droht. Jean Paul, der das Erhabene als das angewandte Unendliche definirt, bezieht

das eine auf das Auge, und nennt es das mathematiſche oder optiſche, und das andere auf das Ohr, und nennt es das dynamiſche oder akuſtiſche.

Indem wir das Naturerhabene als die Erſcheinung oder Wirkſamkeit der elementaren Naturkräfte definiren, haben dieſe Eintheilungen für uns keinen Werth, weil daſſelbe zugleich im Raume und der Zeit, für Aug und Ohr geſchieht. Wo kein Leben iſt, da iſt auch nichts Schönes; daher kann das mathematiſche Erhabene ohne Leben nicht ſchön genannt werden. Wer ſollte eine unabſehbare Sandwüſte etwas Schönes nennen, da hier alles Leben erſtorben iſt. Wir nennen den Wolken- oder Sternenhimmel, das Firmament, nicht deßwegen etwas erhaben Schönes, weil er uns einen unermeßlichen Raum darſtellt, ſondern weil dieſer Raum von elementarem Leben erfüllt iſt, oder unzählige Körper ſich in einem Lichtmeer bewegen und das elementariſche Leben des Weltalls zur Anſchauung bringen. Das ſtürmiſche oder ruhige Meer iſt etwas Erhabenes, weil im erſten Falle das elementare Leben in großer Bewegung, im zweiten in der Ruhe erſcheint. Die unabſehbare Meeresfläche in der Ruhe wird nicht deßwegen erhaben genannt, weil ihr Raum ſehr groß iſt, ſondern weil dieſer Raum mit Leben erfüllt iſt. Weil wir das mathematiſche Erhabene ausſchließen und nur das dynamiſche gelten laſſen, können wir Solger beiſtimmen, der da ſagt: „Große Maſſen können nicht an ſich, ſondern nur, inſofern ſie eine Totalität von Kraft enthalten, erhaben ſein. Daher wirken große Naturgegenſtände als erhaben auf uns, weil wir die ganze Naturkraft darin concentrirt finden.“ Große Gebirge können nicht an ſich als aufgethürmte Maſſen erhaben erſcheinen, ſondern nur weil ſie das Produkt einer außerordentlichen Kraft ſind und die Wirkung dieſer darſtellen.

Das Weſen des Erhabenen wird von einigen Aeſthetikern ſo aufgefaßt, daß dieſes dadurch zur Erſcheinung komme, wenn die ruhige Gleichheit der Elemente des Schönen geſtört wird, und die Idee oder das Unendliche die Form oder das Endliche überwältigt und ſich in ſeiner allem Endlichen überlegenen Größe uns zeigt. Das Erhabene iſt nach unſerer Anſicht das Schöne, und das Schöne das Erhabene, nur mit dem Unterſchied, daß das erhabene Schöne eigentlich nur im Gebiete des ſich ſelbſtbewußten und freien Geiſteslebens, das eigentlich Schöne nur im Gebiete der bewußtloſen und nothwendigen Natur in die Erſcheinung tritt. Das wahre menſchliche Leben, wie wir dieſes in

der Idee auffaſſen, iſt ein erhaben ſchönes, weil es die Auswirkung und Entfaltung einer ewigen Idee iſt, oder weil hier alle Erſcheinungen das deutliche und ſprechende Gepräge eines ſich ſelbſt bewußten und ſich ſelbſt beſtimmenden Geiſtes an ſich tragen. Das Schöne im eigentlichen Sinne hat ſeinen Erſcheinungskreis im Reiche der organiſchen Natur, wo das Selbſtbewußtſein und die Freiheit des Geiſtes in die nothwendige Geſetzmäßigkeit umgeſchlagen hat. In den organiſchen Gebilden der Erde haben ſich die Proceſſe der Elemente zum Frieden und zur Einheit ausgeglichen, und das organiſche Leben der Natur iſt die Realität einer ewigen Idee. Im Gebiete des organiſchen Lebens ſtehen die zwei Faktoren des Schönen, die Idee und der ſinnliche Organismus in harmoniſchem Gleichgewicht, weil hier der Begriff ganz in der Wirklichkeit aufgegangen iſt. Hier kann alſo auch nicht die Rede von einem Erhabenen in dem Sinne ſein, daß das Erhabene durch das Ueberragen oder Hinauswachſen der Idee über die ſinnliche Form in die Erſcheinung tritt. Da der Begriff in dem organiſchen Gebilde ganz aufgegangen iſt, kann er nicht mehr ſtärker hervortreten, als er nun einmal erſchienen iſt; dazu kommt noch, daß ſich die Realiſirung des Begriffes an nothwendige Geſetze gebunden hat, in welchen die Realität des Begriffes auch verharret.

Da wir nun das Erhabene von dem Gebiete der organiſchen Welt ausſchließen, und es allein dem Geiſtesleben in der Zeitlichkeit vindiciren, können wir dieſes nur auf einem höhern Standpunkte als auf dem der Naturphiloſophie dem ganzen Weltall und den großen Erſcheinungen in demſelben beilegen, indem wir das Weltall als die Erſcheinung der großartigſten Idee Gottes betrachten. Das Weltall iſt ein unendlich erhabenes Kunſtwerk, weil es die Realität des ewigen Schöpfungsgedanken iſt. Nicht weil Gott über die Welt unendlich erhaben iſt, iſt die Welt eine erhabene Schönheit, ſondern weil dieſes Kunſtwerk über Alles erhaben iſt. Wie das ganze Weltall, ſo ſind auch die großen Theile und großartige Erſcheinungen in demſelben erhaben ſchön. Der Sternenhimmel iſt ein unermeßlicher Raum, der mit Licht und unzählbaren Körpern erfüllt iſt, die ſich immer in Einheit und Ordnung bewegen. Der Anblick dieſes von elementarem Leben erfüllten Raumes des unermeßlichen Sternenhimmels erfüllet uns mit Bewunderung, Staunen und Ehrfurcht, weil wir hierin die Realität des ewigen Schöpfersgedanken Gottes erkennen. Der Schöpfergedanke, den wir in

dem Daſein der Welt realiſirt ſehen, iſt Gottes Gedanke, und der Gedanke iſt der aus ſich ſelbſt hervorgetretene Geiſt Gottes; Gottes Geiſt iſt daher vermittels des Gedankens oder der Idee in der Welt allgegenwärtig. Ebenſo verhält es ſich auch mit den großartigen Erſcheinungen der Naturkräfte. Die Naturkräfte ſind der realgewordene Wille Gottes. Beziehen wir dieſe Erſcheinungen nicht auf ein höheres Geiſtiges, das darin waltet und ſich offenbart, ſo haben ſie auch keine äſthetiſche Bedeutung mehr. Daher können wir auf unſerm Standpunkte Solger beiſtimmen, der da ſagt: „Ueberall iſt etwas Wirkendes, Thätiges, ein Einwirken des Göttlichen in die wirkliche Welt nöthig, um das Erhabene hervorzubringen. Und nicht bloß im Göttlichen, ſondern ebenſo gut auch im Irdiſchen erſcheint das Erhabene unter denſelben Bedingungen.“ Indem wir alles Leben und Wirken in der Natur auf Gottes Gedanken und Willen zurückführen, erkennen wir auch in der Natur Gottes Walten und Wirken, und beſtimmen diejenigen großartigen und feierlichen Erſcheinungen des elementaren Naturlebens, welche uns Gottes Allgegenwart und Walten in der Natur auffallender darſtellen, als das organiſche Leben und Wirken, welches die Erde zur Erſcheinung bringt. Auf dieſe Weiſe haben auch die Iſraeliten dieſe Naturerſcheinungen betrachtet. Ich erinnere nur an Pſalm 18, in welchem der rächende und ſchützende Gott in einem Gewitter erſcheint, und an das 38. Kapitel des Buches Hiob, welches Gottes unergründliche Weisheit in den Wundern der Natur darſtellt.

## §. 30.

## III. Die Beziehungen der chriſtlichen Kunſt zum menſchlichen Leben.

Es nimmt, wie wir ſchon öfter bemerkt haben, die wahre Kunſt ihren Ausgang von dem menſchlichen Leben, und hat die Aufgabe dieſes in ſeinen höhern Beziehungen zur Anſchauung zu bringen. Weil dieſes Leben im allgemeinen unvollkommen und unrein iſt, oder ſeiner ewigen Idee nicht oder nicht vollkommen entſpricht, faßt es die Kunſt in ſeiner Idee auf und läßt es in allen ſeinen Beziehungen als ein wahrhaft humanes und ſchönes erſcheinen. Nach dieſem Ziele mußte auch die heidniſche und philoſophiſche Kunſt ſtreben, allein ſie kann dieſes nur inſofern erreichen, als die Idee eine wahre iſt, welche ſie von dem

menſchlichen Leben hat. Da wir bloß vermittels des chriſtlichen Glaubens die wahre Idee von dem menſchlichen Weſen und Leben aufzufaſſen im Stande ſind, ſo kann auch allein die chriſtliche Kunſt daſſelbe in ſeinen verſchiedenen Beziehungen und Beſtrebungen richtig verſtehen und als ſchönes darſtellen. Für die chriſtliche Kunſt gilt der Grundſatz: Alles Religiösſittliche im menſchlichen Leben iſt ſchön, und alles Irreligiöſe und Unſittliche iſt häßlich, weil das Erſtere ein Zeichen iſt, daß der Menſch ſeiner ewigen Idee entſprechend denkt und handelt, während das Letztere anzeigt, daß er aus ſeiner Idee herausgetreten iſt, und ein dieſer entgegengeſetztes Leben führt. Weil das Chriſtenthum die Aufgabe hat, den von Gott und ſeiner Idee abgefallenen Menſchen zu Gott und in ſeine Idee zurückzuführen, in ihm ein neues und heiliges Leben zu erwecken und ihn wieder mit Gott zu vereinigen, ſo kann nur das wahre chriſtliche Leben als ein ſchönes, Gott und den Menſchen gefälliges angeſehen werden. Wir verdammen damit nicht ein edles heidniſches Leben, das trotz dem, daß ihm die Gnade der Erlöſung nicht zu Theil geworden iſt, doch nach Wahrheit, Tugend, Gerechtigkeit und menſchlicher Vollkommenheit ſtrebt. Dieſes Leben hat denſelben Werth, welchen die beſte Religion unter den Heiden hat; es iſt auch etwas Schönes.

Wir wollen nun das weite Feld des chriſtlichen Lebens bezeichnen, auf welchem ſich die Kunſt bewegt, um die äſthetiſchen Begriffe im chriſtlichen Sinne zu gewinnen, auf welche ſich die Kunſtprodukte bauen.

## A. Das chriſtliche Leben im Verkehr mit den Mitmenſchen.

Der chriſtliche Glaube und die Liebe erwecken in dem wiedergebornen Geiſte des Menſchen ein höheres und edleres Leben, als ſich in der gemeinen Wirklichkeit zeigt. Das wahre chriſtliche Leben erhebt ſich dadurch über das gewöhnliche Leben der Menſchheit und ſtellt ſich als das Erhabene des Geiſtes oder Subjects dar. Der Glaube und die Liebe richten den Geiſt des Menſchen auf Gott und begeiſtern ihn für das Göttliche; beſtimmen aber ebenſo die Geſinnungen und Gefühle und Beſtrebungen deſſelben auf ſich ſelbſt und die andern Geiſter. In dem Glauben erkennt ſich der Chriſt als ein Ebenbild Gottes und für Gott beſtimmt, iſt ſeiner hohen Würde bewußt und achtet ſich ſelbſt. Wie er ſich ſelbſt achtet, und von den Mitmenſchen geachtet ſein will, ſo ſchließt er keinen von ſeiner Achtung aus. Er handelt mit Vorſicht

Schonung, Milde gegen ſeine Mitmenſchen: Der Chriſt erkennt ſich zwar als ein von Gott bevorzugtes Geſchöpf, allein er weiß auch, daß er Alles, was er iſt und hat, nur durch Gottes Gnade geworden iſt, und daß er nicht ſo beſchaffen iſt, daß er dem Willen Gottes vollkommen entſpreche. Die chriſtliche Selbſtachtung iſt daher nothwendig mit dem Gefühl der Demuth verbunden, und dieſe befreit von Selbſtſucht, Hochmuth und Anmaßung. Der Demüthige, der ſich ſelbſt achtet, achtet auch an den Mitmenſchen das, was ſie durch die göttliche Vorſehung geworden ſind, haben und genießen. Wenn der Chriſt ſich ſelbſt und Andere wegen der hohen Würde achtet, ſo muß er in gerechtem und heiligem Unwillen alle Sünden und Laſter verachten, welche die Würde des Menſchen verletzen. Er muß einen ernſten Eifer für Wahrheit, Tugend und Gerechtigkeit und die Ehre Gottes an den Tag legen. Der rechte Glaube ſchließt nothwendig die Liebe Gottes, ſeiner ſelbſt und der Mitmenſchen in ſich. Die Selbſtliebe des Chriſten hat ihren Grund in der Liebe Gottes, denn ſie will ihr eigenes Weſen zu dem entfalten, was es durch Gottes Gnade werden kann und ſoll, und ſich in dieſer ſtufenweiſen Entwicklung immer mehr und reiner ſich ſelbſt angehören, ſich ſelbſt beſitzen und genießen. Durch die wahre Selbſtliebe wird die Selbſtſucht, die alte ſündhafte Natur des Menſchen ausgetrieben. Wie die Selbſtachtung die Achtung der Mitmenſchen in ſich ſchließt, ſo iſt auch die Liebe der Mitbrüder in der wahren Selbſtliebe enthalten. Die wahre Selbſtliebe wünſcht und will, daß auch alle Anderen, welche dieſelbe Beſtimmung haben, ihr eigenes Weſen der von Gott in ſie gelegten Beſtimmung immer mehr erſchließen, ſich in dieſer ſich ſelbſt recht anzugehören, zu beſitzen und zu genießen ſuchen mögen. Die Liebe verbannt Kälte, Härte, Neid, Haß, Selbſtſucht und Eigennutz aus dem Herzen. Die Nächſtenliebe iſt das Leben und Wirken der Gottesliebe. Die wahre Nächſtenliebe ſchließt auch die Feindesliebe nicht aus, denn ſie wünſcht und will, daß der Feind zur Erkenntniß ſeines Irrthums und Unrechts komme, ſich bekehre, ein edles und würdiges Leben entfalte und ewig ſelig lebe. Aus der Liebe entwickeln ſich die herrlichſten Tugenden des chriſtlichen Lebens im Verkehr mit den Mitmenſchen, denn wo Liebe iſt, da iſt Demuth, Friede, Geduld, Dankbarkeit, Milde, Güte, Langmuth (Gal. 5, 22 f.). Achten und lieben die Menſchen einander, ſo herrſcht auch unter ihnen Wahrhaftigkeit und Treue, Glauben und Vertrauen. Wo Chriſten mit Achtung und Liebe

einander begegnen, da finden wir auch Leutſeligkeit, Milde, Schonung, Verträglichkeit, Friedfertigkeit und Verſöhnlichkeit; da finden wir auch gewiſſenhafte Berufsthätigkeit, brüderlichen Beiſtand und Schutz, Recht und Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Beſcheidenheit und Sittſamkeit. Faſſen wir das zuſammen, ſo erkennen wir daraus, daß der menſchliche Geiſt ſich eben dadurch über die gemeine Wirklichkeit erhebt, ſich in einem ſeiner ewigen Idee entſprechenden Leben bewegt und dieſe durch ſeine Geſinnungen und Handlungen realiſirt. Das chriſtliche Leben erſcheint daher als ein Symbol des in ſeiner Idee geſetzten Lebens. Das iſt es eben, was wir das Erhabene des Subjects oder des Geiſtes nennen, und dieſes tritt beſonders in der Kunſt hervor im Pathetiſchen, in Anmuth und Würde, im Elegiſchen, im Komiſchen, Humoriſtiſchen, Ironiſchen und Satyriſchen und dem äſthetiſchen Witz.

## §. 31.

## Das Pathetiſche.

Unter dem Pathos, dem Pathetiſchen verſteht man gewöhnlich eine beſondere Willenskraft und Kraftanſtrengung des Geiſtes, welche durch Hinderniſſe des Lebens hervorgerufen werden und dahin zielen dieſe zu entfernen. Das Pathetiſche umfaßt daher alle edleren Affekte, welche Kant Affekte der wackern Art nennt, und darunter diejenigen verſteht, welche das Bewußtſein unſerer Kräfte wecken, jeden Widerſtand des Lebens und der Freiheit zu überwinden. Jeder Affekt dieſer Art erſcheint ihm äſthetiſch erhaben, ſogar die Verzweiflung, welche große Entrüſtung aber nicht Verzagen iſt. Der Geiſt des Menſchen zeigt eine ungewöhnlich große Kraft und Stärke entweder in einer heftigen Aufregung und ſtarkem Kampfe gegen die Hinderniſſe, welche ihm entweder die Naturereigniſſe oder die ſittliche Welt bereitet, oder aber auch in ruhiger Faſſung und Erwartung oder drohender Stellung. Er zeigt eine große Willenskraft gegen die Hemmniſſe der Natur in der Bekämpfung und Anwendung aller Mittel, um das phyſiſche Uebel abzuwenden, oder auch in Geiſtesgegenwart, Klugheit oder ruhiger Ergebung. In beiden Fällen ſucht der Geiſt ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Natur gegenüber zu behaupten, er erhebt ſich entweder ſiegreich über die hemmenden Naturereigniſſe, oder läßt ſich von ihnen in ſeiner

Willenskraft nicht hemmen. Er bewährt in allen Fällen seine geistige Freiheit. Das Verhalten des Christen gegen beschränkende und hemmende Naturereignisse beruht auf einer richtigen und tiefen Kenntniß der Natur und des menschlichen Wesens. Die Natur ist in den Augen des Christen das Werk Gottes, die Offenbarung der göttlichen Allmacht, Weisheit und Liebe, und die Naturereignisse sind in seiner Hand Mittel, durch welche er moralische Zwecke zu erreichen beabsichtigt. Der Christ erkennt sich einerseits als Geist, als Gegensatz gegen die Natur, andererseits als ein sinnlich organisches Wesen, das mit dem ganzen Organismus der Natur zusammenhängt, allein er ist sich auch der Aufgabe bewußt, sich einerseits frei über die Natur zu erheben und sich nicht von Naturereignissen in seinem Streben nach Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit stören oder hemmen zu lassen, andererseits aber auch der Natur gemäß zu leben. Das Pathetische im christlichen Sinne besteht daher darin, daß der Mensch gegen hemmende Naturereignisse mit großer Besonnenheit und Willenskraft kämpfe, um sie abzuwenden, sich von denselben nicht in Niedergeschlagenheit und Verzweiflung versetzen läßt, sondern seine geistige Freiheit und Selbstständigkeit behauptet. Der Christ bezwingt die Natur dadurch, daß er ihr keinen hemmenden Einfluß auf seine geistige Freiheit und Persönlichkeit gestattet; er bezwingt z. B. den Tod, indem er die Schrecknisse des Todes überwindet und im Sterben noch die Unsterblichkeit seines Geistes dem physischen Tode entgegensetzt. Das Pathetische im christlichen Sinne erscheint auch dadurch, daß der Christ in dem Falle, daß er die Naturereignisse nicht besiegen kann, dieselben zur Bewahrung seiner sittlichen Freiheit benützt, nicht zürnt und sich empört, sondern sich in ruhiger Fassung ergibt. Beweiset eine ruhige Fassung und geduldige Ergebung in bedrängten Lagen nicht auch eine große Geisteskraft? Gehört zur Beherrschung der Affekte nicht eine höhere Geisteskraft, als die ungestüme, oft rohe Entwicklung körperlicher Stärke, die wir bei den griechischen Heroen finden. Welch' erhabenes Beispiel gibt uns in dieser Beziehung der duldende Job, der trotz der vielfachen Bedrängnisse der Natur und der Zweifel, die in ihm erregt werden wollten, seinen Glauben und sein Gottvertrauen rein bewahrte.

Das Pathetische erscheint reiner und edler im Kampfe für die sittliche Freiheit. Auf dem Gebiete des Sittlichen kann der Geist mehr als den Naturerscheinungen gegenüber seine Selbstachtung und Selbstliebe

an den Tag legen, oder ſeine ſittliche Freiheit behaupten und zeigen. Das Pathetiſche zeigt ſich hier entweder als kraftvolle Abwehr alles deſſen, was die ſittliche Freiheit bedroht, oder als energiſches Streben nach dem, was dieſe befördert und erweitert. Der Geiſt bewahrt entweder ſeine Freiheit gegen die niedern Triebe oder gegen die von außen kommenden Verſuchungen. Die wilden Völker entwickeln eine bewunderungswürdige Anſtrengung der geiſtigen und phyſiſchen Kraft, eine ungewöhnliche Ausdauer in Kälte, Näſſe, Hunger, Durſt, Schlafloſigkeit ꝛc. um Rache an dem Feinde zu nehmen; wer könnte aber als Chriſt hierin ein Erhabenes des Subjects oder etwas Schönes finden? Die Aeſthetiker erkennen auch dem großen Böſewicht das Erhabene des Subjectes zu, inſofern in dem Böſen der Geiſt ebenſo und zuweilen noch augenfälliger als in dem Guten ſeine Freiheit an den Tag legt. Der Böſe gebraucht die Gewalt des Affektes, um einen ruchloſen Zweck zu erreichen. Betrachten wir bloß die Kraftanſtrengung, ſo müſſen wir den Böſen öfter dem Guten in Beziehung auf die Erſcheinung des Erhabenen gleichſtellen, allein in Beziehung auf ihren Zweck beide weit von einander trennen. Die unbeſiegbare Willenskraft des Böſen, die Conſequenz und Steigerung der Bosheit erfüllt uns oft mit Bewunderung und Staunen, allein wir haben dabei doch nicht das Gefühl des Erhabenen oder Pathetiſchen. In Kunſtwerken, namentlich in der Poeſie, dient und ſoll das negativ Pathetiſche nur als Mittel dienen, um das Tragiſche und Erhabene des Subjects zu motiviren. Das Böſe hat nur den Schein des Erhabenen, nicht aber das Weſen deſſelben; es iſt die Form ohne Inhalt oder Idee. In dem Böſen beweiſet allerdings der Menſch ſeine ſittliche Freiheit, aber er verliert ſie auch in demſelben. Das Erhabene des Subjects tritt erſt dann in voller Kraft und Würde auf, wenn der Geiſt ſich ſeiner ewigen Beſtimmung bewußt iſt. Die Griechen fühlten ſich auch als freie Weſen, allein ſie erkannten nicht den höchſten Zweck ihrer Freiheit, daher ſind ihnen die Heroen das Ideal des ſubjectiv Erhabenen, des Pathetiſchen. Die Heroen behaupteten allerdings ihre Freiheit gegen innere und äußere Feinde, allein in rohem Kampfe, mit Ungeſtüm und harter Rache. Die Heroen unterziehen ſich allerdings den härteſten Proben, zeigen eine ſtaunenswürdige Ausdauer in Strapazen und verrichten rühmwürdige Thaten, um ſich ſelbſt und die Feinde der Menſchheit zu beſiegen, das Göttliche in Kampf und Ausdauer zu erringen, allein wie ihnen das

Göttliche immer noch etwas Unbeſtimmtes war, ſo waren ihnen auch die Mittel und Wege dazu nicht klar und beſtimmt; ſie wollten das Göttliche im Sturmſchritte erreichen. Horaz hat die Beſtrebung der Heroen (Ode III. 3.) ſchön geſchildert. Das Pathetiſche im chriſtlichen Sinne fordert nicht gerade die höchſte Körperkraft, ſondern nur eine entſchiedene Willenskraft, die ſittliche Freiheit und Integrität um keinen Preis zu verlieren, und tritt in einem weniger ſtarken Leibe nur deſto ſtärker und reiner hervor, weil im andern Fall leicht zuviel auf Rechnung der körperlichen Kraft geſchrieben werden kann. Die Selbſtachtung und Selbſtliebe ſind die kräftigſte Schutzwehr der moraliſchen Freiheit; denn wer ſich ſelbſt achtet und liebt, wird allem Gemeinen, Niedrigen und Unwürdigen widerſtreben, komme es von den ſinnlichen Neigungen oder von außen; er wird im muthigen Kampfe die Sinnlichkeit beſiegen und dahin beſchränken, daß ſie in ſeine Geiſtesfreiheit nicht mehr ſtörend eingreift, ſondern nur die untergeordnete Bedingung des zeitlichen Daſeins bildet. Bei allen ſinnlichen Reizen und Vortheilen bleibt er nicht nur unbeſtechlich und unverführbar, ſondern empört ſich gegen alle dergleichen Anſprüche. Selbſt der Zwang hebt ſeine Geiſtesfreiheit nicht auf, oder vermag nicht, ihn zur innern Zuſtimmung zu bewegen. Er leidet im Gegentheil lieber Noth, Verkennung und Verfolgung, als einer ſinnlichen Zumuthung Gehör zu geben. Wie der Chriſt ſich anſtrengt, um alle Hinderniſſe ſeiner ſittlichen Reinheit wegzuräumen, oder ſeine ſittliche Freiheit zu behaupten, ſo entwickelt er auch eine große Geiſteskraft, um ſein höchſtes Ziel ſo bald als möglich zu erreichen. Die energiſche Wirkſamkeit des Geiſtes und die ſchnelle und muthige Bemeiſterung aller Dinge und Verhältniſſe, um durch dieſe höhere Zwecke zu erreichen, hat bei dem Chriſten wieder ihren tiefſten Grund in der wahren Selbſtachtung und Selbſtliebe. Eine edle Art des Pathetiſchen iſt der heilige Zorn des Chriſten, der aus dem Eifer für die Ehre Gottes entſpringt, und ſich als ein lebhafter Unwille über alles Rohe, Gemeine, Unrechte und Unſittliche zeigt, und dieſem zu begegnen thätig iſt. Ein Beiſpiel gibt uns Chriſtus bei Joh. 2, 14.; Matth. 12, 39. und Luc. 9, 41. Welch' edles Pathos zeigte Moſes, als er mit den Geſetzestafeln vom Berge herabſtieg, und das Volk im Götzendienſt begriffen ſah. Das chriſtliche Pathos iſt daher ein Beweis, daß der Menſch ſich ſeiner hohen Würde und Beſtimmung bewußt iſt, und dieſe mit Ernſt und Eifer zu bewahren ſucht, und darum ſeiner Idee entſpricht.

## §. 32.

## Anmuth und Würde.

Je mehr der Chriſt Symbol ſeiner ewigen Idee wird, oder je größer ſeine Selbſtachtung und Selbſtliebe iſt, deſto mehr nehmen wir an ihm die äſthetiſchen Eigenſchaften wahr, welche Anmuth und Würde genannt werden. Selbſtachtung und Selbſtliebe bleiben nicht in dem Geiſte verſchloſſen, ſondern treten durch die Leiblichkeit in die Erſcheinung. Durch die genannten Eigenſchaften treten die verſchiedenen Beſtandtheile des menſchlichen Weſens, Leib und Seele, in die ſchönſte Harmonie mit einander. Wenn man das ſchöne Kunſtwerk ein inniges wirkliches Durchdrungenſein des Stoffes von der Idee nennt, ſo iſt der Menſch, der Anmuth und Würde beſitzt, ein lebendiges ſich ſelbſtbewegendes Kunſtwerk, denn in ihm haben ſich Allgemeines und Beſonderes, Idee und Individualität zur vollkommenen Einheit verbunden. In Anmuth und Würde zeigt der Geiſt ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit, ſowie ſeine Herrſchaft über den Leib und die Bildungsfähigkeit des Leibes durch den Geiſt.

Die Griechen trennten die Anmuth oder Grazie von der Schönheit, wie der Mythus von dem Gürtel der Venus lehrt. Venus iſt an und für ſich ſchön, allein nur weil ſie den Gürtel hat, der dem die Kraft verleihet, anmuthig zu ſein und geliebt zu werden, der ihn trägt, iſt ihr Anmuth eigen. Die Griechen legten Venus, der Göttin der Schönheit, nur inſofern Anmuth bei, weil ihr ſchöner Leib von einer ſchönen Seele belebt und bewegt war. Wenn die Anmuth in der Belebung und Bewegung des Leibes durch eine ſchöne, ſanfte, liebevolle Seele beſteht, ſo begreifen wir leicht, daß Venus nicht nur die Göttin der Schönheit und Anmuth bei den Griechen war, ſondern auch, daß die Anmuth mehr bei dem weiblichen Geſchlechte als bei dem männlichen gefunden wird. Auf Seite des weiblichen Geſchlechtes iſt nicht nur ein feineres und tieferes Gemüth, ſondern auch ein zarterer, leichter beweglicher Leib. Daher ſagt Schiller: „Die zarte Fiber des Weibes neigt ſich wie dünnes Schilfrohr unter dem leiſeſten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das ſprechende Angeſicht, das ſich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet. Auch der Beitrag, den die Seele zu der Grazie geben muß, kann bei dem Weibe leichter als

bei dem Manne erfüllt werden. Nach der christlichen Ansicht hat die Anmuth ihre tiefste Wurzel in einem reinen und liebevollen Gemüth. Im Gemüthe lebt der Mensch sein tiefstes und reinstes Leben, in der Liebe lebt er für sich und die andern Geister, und dieses liebevolle Seelenleben verbreitet den größten Liebreiz über das ganze leibliche Wesen des Menschen. Ohne wahre Selbstliebe und die Liebe der Mitgeister kommt der Mensch nicht zu dem wahren Gleichgewichte aller seiner Kräfte und zum wahren Selbstgenuß. Die Anmuth im christlichen Sinne ist daher die Erscheinung eines reinen, edeln und liebevollen Gemüthslebens in der Lieblichkeit des Menschen, weil aber dieses Leben ein ruhiges und sanftes ist, so erscheint auch die Anmuth in gemäßigter, ruhiger und sanfter Bewegung des Leibes. Weil das griechische Geistesleben noch nicht von einer göttlichen Liebe beseelt, sondern nur von der Liebe des Schönen, einer sinnlichen Liebe im bessern Sinne bewegt war, können wir uns leicht erklären, warum die Anmuth mehr in einem leichten, schlanken, feingegliederten Bau des menschlichen Leibes als in einem edlen Gemüthe gefunden wurde. Die Anmuth fand ihren bildlichen Ausdruck in der Personification der Grazien. Die christliche Liebe, welche aus dem Glauben entspringt, ist der Kern, aus welchem die Anmuth erwächst. Mit dieser Liebe empfängt der menschliche Geist ein neues und höheres Lebens- und Bildungsprincip; sie reinigt das Gemüth, welches als die krankhafteste Seite des menschlichen Wesens erkannt wird, von allem Unreinen, Gemeinen und Unwürdigen, entfaltet dasselbe zu der lieblichsten Blüthe, einigt den Geist mit sich selbst, erfüllet ihn mit Friede, Freude, Güte, Milde, Sanftmuth. In der Anmuth im christlichen Sinne hat die reinste Liebe das ganze leibliche Wesen des Menschen verklärt, und widerstrahlet der christliche Gemüthszustand in dem ganzen leiblichen Dasein des Menschen: und sie ist nichts Anderes, als die leibliche Erscheinung des von göttlicher Liebe beseelten Gemüthes." Es erhellet hieraus, daß die Anmuth als äußere leibliche Erscheinung das Werk des freien Menschen ist, allein sie erscheint ohne Wissen und Absicht des Menschen, weil die Liebe bildet, gestaltet und wirket, ohne daß der Christ sich ihrer Wirkung immer klar bewußt ist. Auch hat nur die Anmuth den höchsten Liebreiz für uns, welche ohne Absicht erscheint. Die Anmuth, welche mit Bewußtsein und Absicht des Menschen zur Erscheinung kommt, ist gewöhnlich Affektation. Hat das menschliche Gemüth die göttliche Liebe empfangen, so nährt

und pflegt es dieſe geiſtige Leibesfrucht und gebiert in dem natürlichen Verlaufe unzähliger Geiſteskinder. Die himmliſche Liebe iſt für den Menſchen ein neues und höheres Lebensprincip, und verklärt Leib und Seele deſſelben. In dieſer Beziehung können wir auch zugeben, was oft behauptet wird, daß die Seele ihren Leib baue, ja wir können noch hinzuſetzen, daß die himmliſche Liebe auch die Seele bildet. Die Erfahrung beſtätigt die Wahrheit, daß ſich der Gemüthszuſtand ſtark und bleibend in dem menſchlichen Leibe, beſonders in dem Angeſichte ausſpreche, daß ein reines, liebevolles Gemüth die natürliche Schönheit des menſchlichen Leibes erhöhe, daß dagegen ein ſündhaftes Gemüth dieſen verhäßliche. Die Anmuth, die leibliche Erſcheinung des Gemüthszuſtandes beſteht daher nicht in einzelnen vorübergehenden Blicken, Mienen, Bewegungen des Angeſichts und des ganzen menſchlichen Leibes, ſondern in einem bleibenden Ausdruck, oder die Anmuth dauert ſo lange als der Gemüthszuſtand. Unſere Erklärung der Anmuth ſtimmt daher beinahe ganz mit der zuſammen, welche Schiller gegeben hat: „Die Freiheit regiert alſo jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele gibt die Schönheit des Spiels. Und nun wiſſen wir auch, was wir unter Anmuth und Grazie zu verſtehen haben. Anmuth iſt die Schönheit der Geſtalt unter dem Einfluſſe der Freiheit; die Schönheit derjenigen Erſcheinungen, die die Perſon beſtimmt. Die architektoniſche Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmuth und Grazie machen ihrem Beſitzer Ehre. Jene iſt ein Talent, dieſe ein perſönliches Verdienſt.“ Wir können hier Schiller beiſtimmen und auch ſagen, daß die Anmuth das Werk der Freiheit und ein perſönliches Verdienſt iſt, inſofern die Aufnahme des chriſtlichen Lebensprincipes von der Freiheit des Menſchen abhängt und der Glaube als Verdienſt angerechnet wird, allein wir können die Anmuth nur als eine natürliche Folge von jenen anerkennen. Schiller legt noch im Sinne der Griechen einen großen Nachdruck auf die Schönheit des menſchlichen Leibes, und fordert dieſe als unerläßliche Bedingung der Anmuth. Gegen dieſe Anſicht müſſen wir auf unſerm Standpunkt bemerken, daß auch eine minder gefällige Geſichtsbildung des Ausdruckes der Anmuth fähig iſt, und es hier hauptſächlich auf den Zuſtand des Gemüthes ankommt. Es iſt wohl einzuräumen, daß ein reines, edles, liebevolles Gemüth um ſo lieblicher erſcheint, je regelmäßiger die Geſichts- und Körperbildung iſt, allein es iſt dabei auch zu bemerken, daß dieſelbe auch einen ent-

ſprechenden Ausdruck in einer Menſchengeſtalt findet, die wir nicht gerade ſchön nennen, und die geringere Schönheit des Leibes durch die Ausſtrahlung eines edeln Gemüthes erhöhet und verklärt wird. Weil wir die Anmuth als den Ausdruck eines ſanften und ruhigen Gemüthes bezeichnen, finden wir dieſelbe nicht nur bei dem weiblichen, ſondern auch bei dem männlichen Geſchlechte. Der Apoſtel Johannes iſt uns ein Beiſpiel der Anmuth auf Seite des männlichen, und Maria auf Seite des weiblichen Geſchlechtes. Wir nennen Maria nicht graziös, ſondern holdſelig, weil erſter Ausdruck zu ſehr an die niederſtehende Anmuth der Venus und ihrer Begleiterin erinnert. Holdſelig und gottſelig ſind die geeigneten Ausdrücke, um das innere und äußere Weſen der Jungfrau Maria zu bezeichnen.

Die Anmuth iſt mit der Würde nahe verwandt, denn jene iſt eine Folge von dieſer. Die äſthetiſche Würde im chriſtlichen Sinne beſteht in der Beherrſchung und Unterordnung der ſinnlichen Triebe durch den Willen unter die Geſetze der Vernunft. Der menſchliche Leib wird daher nur dann des Ausdruckes der Anmuth fähig ſein, wenn die niedern Triebe der Vernunft untergeordnet und gehorſam ſind, wenn der Kampf zwiſchen Geiſt und Fleiſch ausgekämpft und der Geiſt die Herrſchaft erlangt hat. Wie die Anmuth ſich nur auf die leibliche Sphäre erſtreckt, ſo auch die Würde. Der ſeiner ewigen Beſtimmung bewußte Geiſt zwingt mit freier Willenskraft die gegen ihn ſich empörenden ſinnlichen Triebe und Neigungen zu dem Gehorſam gegen die Vernunft, um die Einheit ſeines Weſens zu behaupten, ſeine Freiheit zu bewahren und in ſeinem Streben nach ſeinem höchſten Ziele nicht mehr geſtört zu werden. Die Würde zeigt ſich daher darin, daß der menſchliche Wille eine feſte und dauernde Herrſchaft über die Sinnlichkeit errungen hat. Während daher in der Anmuth ein reines Gemüth in dem leiblichen Weſen des Menſchen in die Erſcheinung tritt, zeigt ſich die Würde in der Kraft und Herrſchaft des freien Willens über den ſinnlichen Theil des Menſchen. In der Würde gibt der Chriſt zu erkennen, daß er ſich ſelbſt achte und liebe. Da die ſinnliche Natur gegen den Geiſt gelüſtet, ihre eigene Geſetze und Bedürfniſſe hat, die erfüllt werden wollen, die aber, ſich ſelbſt überlaſſen, die Freiheit des Geiſtes aufheben; ſo kann der Menſch die Würde nur durch Kampf und Sieg erlangen. Die Würde beſteht daher in der feſtbegründeten Oberherrſchaft des Willens über das ſinnliche Daſein, in der ſteten Unterthänigkeit der ſinnlichen Natur gegen

die geiſtige, und erſcheint daher als fortdauernder Triumph. Die Würde iſt zwar ein ruhiger Geiſteszuſtand, allein, da die ſinnliche Natur nicht aufhört eine ſolche zu ſein, und daher ihre Forderungen immer geltend zu machen ſucht, ſtellt ſie ſich auch als ſtete Wachſamkeit der Willensherrſchaft dar, damit der ſinnliche Affekt keinen Augenblick gewinne, um die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes zu überraſchen. Die Würde zeigt ſich um ſo herrlicher, je größer die Verſuchung, je heftiger die ſinnliche Begierde wird, und je mehr leibliche Schmerzen und Leiden den Geiſt beſtürmen, je feſter und ruhiger aber dieſer ſich ſelbſt getreu ſeine eingeſchlagene Richtung verfolgt. So wenig der würdevolle Chriſt ſich durch unangenehme Affekte, durch ſchmerzliche Empfindungen in ſeiner Freiheit ſtören läßt, ebenſo wenig geſtattet er den angenehmen einen Einfluß auf ſeine Willensmeinung. Worin liegt aber der Grund, daß wir dieſer Willensherrſchaft über die ganze Sphäre ſinnlicher Affekte Würde zuerkennen? Der Grund iſt darin zu ſuchen, daß wir, wie wir die ſinnlichen Dinge ſchätzen, wenn ſie in ihrer naturgemäßen Geſtalt da ſind und wirken, ſo den Menſchen achten, wenn er ſeiner Beſtimmung gemäß erſcheint und wirkt, d. h. wenn er ſein ganzes Weſen durch eine unbeſtechliche Willenskraft zu einer höhern Einheit verbindet und dieſer die höchſte Richtung gibt, oder wenn er als ein Symbol der göttlichen Idee von ſeiner Perſönlichkeit erſcheint. Die Anerkennung der Würde beweiſet ſich in der Achtung des Würdevollen; dieſe iſt ein reines, intereſſeloſes Wohlgefallen, das Begierde und Furcht ausſchließt.

Hat der vernünftige Wille die Oberherrſchaft über die ſinnliche Natur des Menſchen erlangt, und zeigt ſich dieſe in beſonderen Handlungen, ſo tritt das Edle in die Erſcheinung. Edel nennen die Aeſthetiker gewöhnlich ſolche Handlungen, die von dem Willen gegen die Intereſſen der Sinnlichkeit ausgeführt werden, z. B. großmüthige Verzeihung ſchwerer Beleidigungen, freiwillige Aufopferung des Vermögens und ſelbſt des Lebens für Wahrheit, Recht und Menſchenwohl, weiſen auf die Beiſpiele, die im Alterthum Ariſtides, Regulus ꝛc. gegeben haben, und beſtimmen dadurch den Gegenſatz des Edeln, des Gemeinen. Hat der Wille eine unüberwindliche Herrſchaft über die niederen Triebe erlangt, und weiß er ſich darin ſtets und feſt zu behaupten, ſo erſcheint die Hoheit und Majeſtät, die uns nicht nur Achtung, ſondern Bewunderung, Ehrfurcht und Huldigung abnöthigt. Inſofern Hoheit und Majeſtät ſich aus der ſittlichen Kraftanſtrengung des Willens entwickelt

und die Reinigung des Geistes von allem Gemeinen und Fremdartigen darstellt, und das Menschenwesen zu seliger Einheit und Harmonie erhebt, so ist sie im weiteren Sinne das Heilige, und wir können Schiller beistimmen, der sagt: Majestät hat nur das Heilige.

Weil der Christ nur durch ein unermüdliches Streben nach wahrer geistiger Freiheit und Heiligkeit den höchsten Grad von Anmuth und Würde erreicht, so ist leicht begreiflich, daß diese in dem griechischen Alterthum nicht so vollkommen in die Erscheinung traten, wie in dem Christenthum. Während der Christ durch den unverrückbaren Hinblick auf das ewige Ziel seines Lebens — Heiligkeit und Seligkeit — jene hohe Willenskraft erlangt, welche alle niedern Zwecke und Interessen höhern unterordnet, hatte der Grieche vorzugsweise die Gerechtigkeit im Auge, durch welche er sich Würde erwerben wollte. Die Schönheit stellte den Begriff der Heiligkeit in Hintergrund. Die höchste menschliche Würde wurde von den Griechen in den Götterideen hypostasirt, unter welchen die Idee Jupiters den ersten Rang einnahm. In Jupiter, dem Gotte des allgemeinen Natur- und sittlichen Lebens, schaute der Grieche die höchste Würde, Hoheit und Majestät, denn sein Wesen wurde, wie die Natur von einem höhern Einheitsprincip zusammengehalten wird, durch die Idee der Gerechtigkeit zur höchsten Einheit und Harmonie verknüpft. Sein Wille ist ein ewig gerechter, der die Götter-, Natur- und Menschenwelt zusammenhält, und in diesem gerechten Willen erscheint dem Griechen die höchste göttliche Majestät. Der Begriff der menschlichen Würde wurde von den verschiedenen Schulen verschieden aufgefaßt. Die Stoiker z. B. glaubten die höchste Würde durch die Ertödtung der sinnlichen Triebe zu erreichen. Die stoische Tugend ist eine strenge und eine einseitige Auffassung des menschlichen Wesens, weil sie nicht die Heiligkeit, sondern nur Eudämonismus zum Zwecke hatte.

## §. 33.

## Das Elegische.

Auf der aus Glaube und Liebe entsprungenen Selbstachtung und Selbstliebe beruhet auch das Elegische im christlichen Sinne. Auch hierin zeigt der Geist seine Freiheit und Selbstständigkeit, daß er sich von Verlust, Schmerz und Trauer nicht überwältigen und niederdrücken läßt.

Das Selbſtbewußtſein des Chriſten bildet hier wieder einen großen Unterſchied zwiſchen dem griechiſchen Alterthum und der chriſtlichen Zeit, weil dem Heiden die Kenntniß des Relativen noch nicht ſo klar und tief aufgegangen iſt, wie dem Chriſten, daher läßt er ſich von Unglück, Verluſt, Leiden ꝛc. noch nicht ſo tief ergreifen und erſchüttern, und bricht nicht in laute Klage aus. In den Elegien des Alterthums ſpielt der ſinnliche Menſch noch eine zu große Rolle und macht ſein untergeordnetes Recht noch zu ſtark geltend; man erinnere ſich nur an die Trauer-, eigentliche Klaggeſänge des Ovid, die er an ſeinem Verbannungsort am Pontus Euxinus geſchrieben hat. Soviel äußern äſthetiſchen Werth auch dieſe Elegien haben mögen, ſo ſpricht ſich doch ein Gemüth aus, das durch relatives oder ſinnliches Leiden zu ſehr ergriffen iſt und ſeine Freiheit gegen ſinnliche Unannehmlichkeiten nicht behauptet. Schiller äußert ſich über das Elegiſche trefflich in der Abhandlung: Ueber naive und ſentimentale Dichtung, in Betreff Ovids: „Das Bedürfniß, nicht die Begeiſterung, ſtieß jene Klagen aus; es athmet darin, wenn gleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geiſtes, den ſein Schickſal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, daß es Rom, und das Rom des Auguſtus iſt, um das er trauert, ſo verzeihen wir dem Sohne der Freude ſeinen Schmerz; aber ſelbſt das herrliche Rom mit allen ſeinen Glückſeligkeiten iſt, wenn nicht die Einbildungskraft es erſt veredelt, bloß eine endliche Größe, mithin ein unwürdiges Object für die Dichtkunſt, die erhaben über Alles, was die Wirklichkeit aufſtellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern."

Die letzten Worte Schillers leiten uns zur nähern Beſtimmung des Elegiſchen im chriſtlichen Sinne. Wir können im Voraus ſagen, daß dieſes auf dem chriſtlichen Standpunkt betrachtet in einer beſondern Gemüthsverfaſſung des Chriſten beſteht. Der Chriſt iſt und bleibt Menſch, wie es der Heide iſt; ſein ſinnlicher Theil dauert an ihm unverändert fort, und er bleibt für Leiden und Trübſale empfänglich. Nicht die ſinnliche Natur des Menſchen, ſondern nur ſein Geiſt ſoll durch den Einfluß des Chriſtenthums verändert werden; er ſoll und kann nämlich ſich nicht ganz von der ihm ſo enge anſchließenden Sinnlichkeit losreißen, ſondern er ſoll ſich der ſinnlichen Forderungen immer mehr entſchlagen, ſich rein von rein ſinnlichen Gefühlen bewahren, und ſein Sinnen und Streben von dem Endlichen auf das Unendliche richten, und über alles Relative zwar nicht gleichgiltig, doch ungehemmt

davon erheben und ſich immer mehr für das Heilige entfalten. Da alles Sinnlich-Unangenehme auch auf das chriſtliche Gemüth einen Eindruck machen muß, ſo zeigt ſich das Elegiſche im chriſtlichen Sinne darin, daß die Freiheit des Geiſtes dem ſinnlichen Eindruck auf das Gemüth die Kraft und Wirkung nicht geſtattet, die es auf das Gemüth des rein ſinnlichen Menſchen ausübt, oder daß er den unvermeidlichen Einfluß des Schmerzes durch höhere Rückſichten mildert, alle gegen denſelben ſich empörenden Gemüthsaufregungen beſchwichtigt und das Gemüth in ſeinem natürlichen Gleichgewicht erhält. Alles Leiden, Unglück, und aller Verluſt ſind in den Augen des Chriſten etwas rein Relatives, Vorübergehendes und höhere Zwecke Beförderndes; der ſinnliche Schmerz wirkt nothwendig auf das Gemüth, allein der Chriſt achtet Leiden und Schmerz gering im Hinblick auf das ewige Leben und die ſelige Unſterblichkeit. Er faßt ſich daher ruhig und gelaſſen, blickt als ſinnlich geiſtiges Weſen mit Bedauern, mit Wehmuth und Trauer auf vergangene Güter und Freuden hin. Er wird ſchmerzlich davon berührt, allein der Schmerz wird gemäßigt durch das Bewußtſein der geiſtigen Freiheit und der ewigen Beſtimmung. Die chriſtliche Gemüthsſtimmung iſt daher in allen elegiſchen Fällen ſanfte Wehmuth, und darum etwas wahrhaft Schönes. Die erhabenſte elegiſche Gemüthsſtimmung zeigt ſich, wie Schiller ſich ausdrückt, in der Trauer um das Unendliche. Die würdigſte Trauer des Geiſtes beſteht darin, daß ſeine Selbſtliebe nicht ſo rein und kräftig iſt, wie ſie ſein ſollte und könnte, daß er ſich noch nicht Alles zugeeignet hat, was ſein wahres Leben und ſeine Seligkeit wirklich befördert, und ſich noch von dem Scheine täuſchen und der Leidenſchaft verblenden läßt; ferner darin, daß er auch um ſich noch viel Irrthum, Irreligioſität, Ungerechtigkeit und Bosheit herrſchen ſieht. Eine ſolche elegiſche Trauer ſpricht der Apoſtel aus, indem er nach einer Reflexion über ſeine moraliſche Unvollkommenheit ſagt: Ich unglücklicher Menſch! Wer wird mich von dieſem Todeskörper befreien?

Wenn nun das Elegiſche im chriſtlichen Sinne die Trauer über verlorene Freuden und Güter iſt, die wir ſanfte Wehmuth nennen, und dieſer Gemüthsſtimmung poetiſche Schönheit vindiciren, ſo können wir auch Schiller beiſtimmen, der behauptet, daß bei der Elegie die Trauer nur aus einer durch das Ideal erweckten Begeiſterung fließen dürfe, wenn wir die durch das Ideal erweckte Begeiſterung etwas genauer beſtimmen. Unter dem Ideal des edeln Trauernden verſtehen wir den

Menſchen, welcher der göttlichen Idee entſpricht, und der unverrückt auf das Ewige und Göttliche hinſchaut und nach dieſem ſtrebt. Aus dem Hinblick auf die ewige Beſtimmung des Menſchen entſpringt die Begeiſterung des Chriſten für das Ewige und Göttliche, welche jeden Schmerz in ſanfte Wehmuth verwandelt. In dieſer Begeiſterung achtet der Chriſt alles Relative gering, und findet Linderung ſeines Schmerzes und ſeiner Trauer. Schiller ſagt ferner: „Die Trauer über verlorene Freuden, über das aus der Welt verſchwundene goldene Zeitalter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe u. ſ. w. kann nur alsdann Stoff zu einer elegiſchen Dichtung werden, wenn jene Zuſtände ſinnlichen Friedens zugleich als Gegenſtände moraliſcher Harmonie ſich vorſtellen laſſen.“ Nach der chriſtlichen Anſicht beſteht die moraliſche Harmonie in dergleichen Fällen darin, daß man die Gegenſtände der Trauer nicht als einen Zufall, ſondern als ein Werk der weiſen Vorſehung Gottes betrachte, nicht in bittere Klage ausbreche, ſondern in ruhiger Faſſung trauere mit ſtetem Hinblick auf das höchſte Ziel des Menſchen. Da herrſchet wahre moraliſche Harmonie, wo das Gefühl des Verluſtes durch höhere Rückſichten gemäßigt wird. Was iſt die zeitliche Freude gegen die ewige und reinſte? Was iſt das goldene Zeitalter gegen das verlorene Paradies? Was iſt der Tod und die zeitliche Trennung gegen das ewige Wiederſehen? Was iſt Unglück und Leiden gegen die ewig dauernde Herrlichkeit! Weil nach unſerer Anſicht das Elegiſche da am reinſten erſcheint, wo ein von Glaube und Liebe beſeeltes Gemüth hervorleuchtet, welches die Heftigkeit des Schmerzes durch religiöſe Rückſichten beherrſcht; geben wir auch mit Schiller Klopſtock einen großen Vorzug vor den ältern und neuern Elegikern, denn er ſagt von Klopſtock: „Seine Sphäre iſt immer das Ideenreich, und in's Unendliche weiß er Alles, was er bearbeitet, hinüber zu führen. Man möchte ſagen, er ziehe Allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geiſt zu machen, ſowie andere Dichter alles Geiſtige mit einem Körper bekleiden. Beinahe jeder Genuß, den ſeine Dichtungen gewähren, muß durch eine Uebung der Denkkraft errungen werden; alle Gefühle, die er, und zwar ſo innig und ſo mächtig in uns zu erregen weiß, ſtrömen aus überſinnlichen Quellen hervor. Daher dieſer Ernſt, dieſe Kraft, dieſer Schwung, dieſe Tiefe, die Alles charakteriſiren, was von ihm kommt; daher auch dieſe immerwährende Spannung des Gemüthes, in der wir bei Leſung derſelben erhalten werden.“

Da der Schmerz an und für ſich nicht ſchön iſt, bekommt er erſt eine äſthetiſche Bedeutung, wenn er von Glaube und Liebe verklärt erſcheint. In der elegiſchen Trauer erkennen wir einen nicht gewöhnlichen Menſchen, ſondern einen ſolchen, deſſen Gemüth durch ein höheres Lebensprincip in dem ſchönſten Gleichgewicht erhalten und bewahrt wird, in kleingläubige, jammerhafte und verzweiflungsvolle Klage auszubrechen.

## §. 34.

## Das Humoriſtiſche.

Mit dem chriſtlichen Glauben hat der Menſch das wahre Selbſtbewußtſein erlangt, in welchem er die Gottheit über ſich und die Menſchheit neben ſich erkennt, und ſicher das Relative von dem Abſoluten zu unterſcheiden weiß, das eine auf das andere bezieht, und jenes an dieſem mißt und würdigt. Der chriſtliche Glaube hat dem menſchlichen Geiſte eine Schwungkraft verliehen, welche das Alterthum nicht kannte, denn er entfeſſelt den Geiſt von der verſtrickenden Sinnlichkeit, und erhebt ihn auf den Standpunkt, wo er erſt recht ſeine äſthetiſche Thätigkeit entwickeln kann, die wir hier mit einem uneigentlichen Ausdruck Humor bezeichnen. Durch die Beziehung alles Endlichen auf das Unendliche, welche das allgemeine chriſtliche Bewußtſein vermittelt, bekommt der Geiſt des Menſchen eine eigene Stellung zu allen Erſcheinungen des Lebens in der Welt. Großes und Kleines, Vollkommenes und Mangelhaftes, Tragiſches und Komiſches geht an dem Geiſte in der Erſcheinung vorüber, allein er weiß Alles in ſeinem wahren Bewußtſein zu ſchätzen und zu würdigen. Das von dem Chriſtenthum erleuchtete Bewußtſein weiſet dem Großen wie dem Kleinen, dem Bedeutenden wie dem Unbedeutenden ſeine rechte Stelle an und erkennt ihre wahre Bedeutung. In dieſem Bewußtſein erhebt ſich der Geiſt auf einen hohen Standpunkt, gleichſam auf einen hohen Berg, deſſen Gipfel über den Dunſt der Erde, Nebel und Wolken hinausreicht, und auf dem ihn ein ewiger heiterer Sonnenſchein umſtrahlt, und er über ſich einen ewig reinen Himmel erblickt. Der Geiſt des Menſchen ſchwebt in dieſem Bewußtſein gleichſam zwiſchen Himmel und Erde. Von dieſem Standpunkte aus richtet er ſeinen Blick zugleich aufwärts und abwärts. Aufwärts blickend ſchaut er ſtets einen milden, freundlichen und heiteren Himmel;

abwärts ſchauend erblickt er theils liebliche Landſchaften, theils Sümpfe, Dünſte, Nebel und Rauch. Nach oben ſchauend erblickt er nur Reines, Heiliges, Göttliches, Vollkommenes, ſeinen Blick aber nach unten richtend ſchaut er viel Gemeines, Unreines, Irrthümliches, Mangelhaftes. Indem er gleichſam zwiſchen Himmel und Erde ſchwebt, hat er den wahren humoriſtiſchen Standpunkt gewonnen, denjenigen nämlich, auf welchem er ſtets in den Stand geſetzt iſt, alles Relative auf das Abſolute zu beziehen und das Menſchliche mit dem Göttlichen in Verhältniß zu ſetzen. Der Humor iſt daher nichts Anderes, als das ſtets lebhafte Bewußtſein des Geiſtes von der Relativität aller Erſcheinungen des menſchlichen Lebens im Vergleich mit dem Abſoluten oder Unendlichen, des Unvollkommenen und Thörichten mit dem Vollkommenen und Weiſen. Das Humoriſtiſche iſt daher auch nichts Anderes, als die wirkliche Vergleichung des menſchlichen Lebens mit ſeiner ewigen Idee. Wir können daher das Humoriſtiſche nicht, wie einige Aeſthetiker gethan haben, als ein beſonderes Komiſches auffaſſen, nicht als die unendliche Zerſplitterung der Idee oder als den komiſchen Weltgeiſt erklären, weil daſſelbe das Komiſche aufhebt, indem es der gemeinen Wirklichkeit die Idee entgegenſtellt, die Idee nicht zerſplittert, ſondern das Leben ſeiner ewigen Idee entſprechend ſchaut, und nicht der komiſche Weltgeiſt, ſondern der Geiſt des Chriſtenthums iſt. Die philoſophiſchen Aeſthetiker haben manches Treffliche über den Humor geſchrieben, wie z. B.: „Der Humor iſt ein Produkt des Geiſtes, ja der Geiſt ſelbſt. Deßhalb iſt er auch nicht ſowohl empfindend als beſchauend, keine Aufwallung, keine Begeiſterung, ſondern ein ruhiger und doch auf's Höchſte beſeelter Zuſtand, keine fortreißende Fröhlichkeit, auch keine Freude über einen Gegenſtand, ſondern ein Schweben, ein Erhabenſein über alle, nicht bloß Freiheit in Abſicht der Dinge und ihrer Eindrücke, ſondern eigene Selbſtſtändigkeit, kein Fliehen aus der Welt und kein Entſagen, ſondern ein Herrſchen über Alles, aber kein Herrſchen mit Kampf, ſondern ein Selbſthingeben an die Idee.“ So viel Richtiges auch über das Weſen des Humors geſagt iſt, ſo enthält es doch viel Unbeſtimmtes und Unſicheres. Aus unſerer Definition von dem Humor und dem Humoriſtiſchen laſſen ſich leicht alle Eigenthümlichkeiten des Humoriſten erklären. Indem er ſich einerſeits in ſeinem erleuchteten Bewußtſein einer höhern vollkommenen Welt, der Welt der ewigen göttlichen Ideen, zuwendet, dem heitern Sonnenſchein und das menſchliche Leben in ſeiner ideellen Vollkommenheit ſchaut,

iſt das Weſen des Humoriſten auf der einen Seite innige, reine Heiterkeit des Geiſtes, ein beſeelter ruhiger Zuſtand und das Gefühl der Erhabenheit über die gemeine Wirklichkeit, aber auch das der Mangelhaftigkeit und der Sehnſucht. Weil er ſich aber auch andererſeits der gemeinen Wirklichkeit des menſchlichen Lebens zuwendet, und hier an dem Großen und Kleinen, Hohen und Niedern, Ernſten und Komiſchen durch ihre Beziehung auf das Abſolute Mangelhaftes, Thörichtes und Unvollkommenes wahrnimmt, die Wirklichkeit als etwas Relatives betrachtet, herrſchet in ihm neben der Heiterkeit und Innigkeit auch eine wehmüthige Stimmung des Gemüthes, die aber, weil der Gegenſtand verſchieden iſt, auch anderer Art als das Elegiſche iſt. Die Sehnſucht in der Richtung nach oben und die Wehmuth nach unten bezeichnen das Weſen des Humors und einen Geiſt, der ſein wahres Bewußtſein erlangt und ſich ſelbſt gefunden hat. Das Schweben zwiſchen Himmel und Erde entfernt den Humoriſten gleichweit von bitterer Klage, von Hohngelächter und Spott über die gemeine Wirklichkeit als von Empfindelei, Bizarrerie und Schwärmerei. In dem Humoriſtiſchen zeigt ſich daher ein klares, von allem Extremen bewahrtes, menſchenfreundliches Gemüth.

Weil der Humoriſt ſein Weſen und Leben ſelbſt auf die göttliche Idee bezieht, und in Beziehung auf ſich ſelbſt Sehnſucht und Wehmuth fühlt, indem er ſich ſelbſt groß und klein, ſtark und ſchwach erkennt, parodirt er ſich oft ſelbſt. Bei dem Künſtler zeigt ſich das Humoriſtiſche darin, daß er auch ſein Kunſtwerk als etwas Relatives, Unvollkommenes betrachtet, indem es der Idee nie vollkommen entſpricht; daher bemerken wir bei dem humoriſtiſchen Künſtler eine gewiſſe Gleichgiltigkeit gegen ſein Werk oder eine unvollkommene Zufriedenheit. Er tröſtet ſich damit, daß das Größte und Beſte in der Welt ſeiner Idee nicht vollkommen entſpreche.

In der Wirklichkeit des menſchlichen Lebens erkennt der Humoriſt nirgends die reine und vollkommene Erſcheinung der göttlichen Idee, ſondern viel Abweichendes, Thörichtes und Verkehrtes, obgleich dieſelbe noch auf der Idee beruht und ſich bewegt. Er lächelt über dieſe Erſcheinungen, weil ſie auf den guten Glauben ſich ſtützen, daß ſie ihren Ideen entſprechen; allein ſein Lächeln iſt nicht ſatyriſch, ſondern ein wehmüthiges und wohlwollendes. Daher ſagt Solger treffend: „Es wird in dem ächt Humoriſtiſchen nichts ganz lächerlich, ſondern Alles

mit einer gewiſſen Wehmuth verbunden ſein, und das Tragiſche hinwiederum wird immer den Anſtrich des Komiſchen mit ſich führen." Weil der Humoriſt alle Erſcheinungen in der Menſchenwelt von dem hohen Standpunkt der Idee überſchaut und beurtheilt, betrachtet er dieſe auch von einer ganz anderen Seite als der gewöhnliche Menſch, der nur bei dem Aeußern ſtehen bleibt, und macht daher auch einen andern Unterſchied zwiſchen dem Großen und Kleinen, Guten und Schlechten, Häßlichen und Schönen. Es haben daher öfter unbedeutend ſcheinende Dinge in den Augen deſſelben eine große Bedeutung, während andere ſonſt wichtig ſcheinende Sachen ihm nur lächerlich vorkommen. Er trauert oft über die Freude der gewöhnlichen Menſchen, und lacht über ihre Trauer, weil er Beides in einer höhern Beziehung würdigt; daher kommt es auch, daß er den Alltagsmenſchen unverſtändlich iſt und ihnen als Sonderling erſcheint. Obgleich der Humoriſt von der Höhe ſeines Bewußtſeins die Wirklichkeit betrachtet, und da lauter Einzelnheiten, Individualitäten, Bruchtheile der Idee findet, ſo bleibt er doch beim Einzelnen nicht ſtehen, ſondern faßt das Ganze der Erſcheinung zuſammen, weil ſein Standpunkt ein univerſeller iſt. „Es gibt daher nach Jean Pauls Anſicht für den Humoriſten keine einzelne Thorheit, keine Thoren, ſondern nur Thorheit und eine tolle Welt. Der Humoriſt erniedrigt das Große, um ihm das Kleine, und erhöhet das Kleine, um ihm das Große zur Seite zu ſetzen, und ſo Beide zu vernichten, weil vor der Unendlichkeit Alles gleich iſt und Nichts." Wir können ihm inſoweit beiſtimmen, daß der Humoriſt das Große erniedriget, wenn es eitel oder ideelos iſt und das Kleine erhebt, wenn es ſeiner Idee entſpricht. Der Humoriſt geht von der Idee, dem allgemeinen Begriff des menſchlichen Lebens aus und ſteigt in die Wirklichkeit im Ganzen und Einzelnen herab; daher iſt ſein Standpunkt nicht bloß ein univerſaler, ſondern auch ein individueller. Die geiſtige Thätigkeit des Humoriſten beſteht darin, daß er die gemeine Wirklichkeit, in welcher die Idee nicht den vollen Ausdruck gewonnen hat, in ihrer Idee ſchaut und durch dieſe ſie ergänzt. Er ſetzt daher in ſeiner Anſchauung die Wirklichkeit als von ihrer Idee ganz durchdrungene und geſättigte, oder er ergänzt die Wirklichkeit, die nur Bruchtheile der erſcheinenden Idee ſind, mit der Idee ſelbſt, indem er dieſe in jene ſetzt, damit ſie in vollſtändiger Erſcheinung geſchaut werde. Wir können daher den Humor nicht unpaſſend eine Algebra nennen. Algebra bedeutet ja etymologiſch genommen die

Einrichtung und Heilung gebrochener Knochen, und in der Mathematik uneigentlich die Ergänzung und Vervollständigung einer Gleichung, das Suchen und Finden des unbekannten X. Da wir die gemeine Wirklichkeit mit einem gebrochenen Bein oder mit einer algebraischen Gleichung vergleichen, insofern die Idee in derselben nicht vollkommen, sondern nur gebrochen erscheint, und die Idee für die gemeine Wirklichkeit das unbekannte X ist, so besteht die Thätigkeit der humoristischen Phantasie darin, die gemeine Wirklichkeit als von der Idee ganz erfüllt aufzufassen und derselben das gesuchte X entgegenzuhalten. So lange der Wechsel der Scheinwelt dauert, um in Plato's Sinne zu sprechen, so lange hält die Phantasie des Humoristen derselben die Ideenwelt entgegen, oder es verklärt sich in seiner Phantasie die Scheinwelt zur Ideenwelt.

Die Geistesthätigkeit des Humoristen ist daher eine rein ästhetische und hat großes Interesse, denn vor dem Lichte und Glanze seiner idealen Welt verschwinden die Dünste, Nebel und Sümpfe der rauhen Wirklichkeit. Können wir dem Schwunge des wahren Humoristen folgen und seinen hohen Standpunkt einnehmen, so verlieren wir zwar nicht die Wirklichkeit aus den Augen, allein durch die Beziehung derselben zur Idee gewinnt sie für uns einen neuen und eigenthümlichen Reiz, weil wir zu ihr das unbekannte X gefunden und die Gleichung gelöst haben. Daher sagt Jean Paul in seiner eigenthümlichen Weise: „Der Humor gleicht dem Vogel Merops, der zwar dem Himmel den Schwanz zukehrt, aber doch in dieser Richtung in den Himmel auffliegt. Dieser Gaukler trinkt, auf dem Kopfe tanzend, den Nektar hinaufwärts." Ist der Humor nicht im Stande durch sein ganzes Wesen die Freude über das gefundene X durchschimmern zu lassen, so ist er der unversöhnte Humor, der aber nach unserer Ansicht nicht darin besteht, daß er uns ungewiß lasse, ob er die Idee in ihrem Untergange noch festhalte, oder ob nicht ein wirklicher Unglaube an dieselbe, eine geheime Verzweiflung im Hintergrund laure, sondern darin, daß er die Wirklichkeit oder Scheinwelt nicht vollständig durch die Idee verklären kann. Wir müssen auch ferner bestreiten, daß der Humor ein Kind des Hasses und der Liebe, der Weltverachtung und der weltumfassenden Humanität ist, und daß sich ihm auch nur darum das Heilige zum Spiele anvertraue, weil Haß und Liebe, Verachtung und Humanität sich nicht in einem Dritten vereinigen können. Der wahre Humor schließt nach der christlichen Ansicht Haß und Verachtung aus, und hat dafür nur eine menschen-

freundliche Wehmuth und ein mildes Lächeln. Das Heilige kann nur Gegenstand des Humors werden, wenn es einseitig, irrthümlich und abergläubisch nur scheinbar ist.

Der humoristische Geist ist nach dem Gesagten nicht der gewöhnliche Menschengeist, der noch an der Erdscholle hängt und sich nicht zu idealen Anschauungen erheben kann, sondern er ist ein freier, starker und hochstrebender Geist, wie das Christenthum einen solchen erzeugt. In dem durch das Christenthum erleuchteten Bewußtsein erlangt der menschliche Geist eine tiefe Innigkeit, ein besonderes Hochgefühl und eine dauernde Hochherzigkeit. Der wahre Humor ist daher nicht eine vorübergehende Gemüthsstimmung, sondern eine dauernde. Hieraus erhellet auch, was auch die meisten Aesthetiker anerkennen, daß das Humoristische nur eine Erscheinung der christlichen oder romantischen Zeit ist. Hieraus läßt sich auch ferner erklären, warum das Humoristische in dem griechischen Alterthum nicht zur Erscheinung kam; eine wahre humoristische Erscheinung in gewissem Sinne war jedoch Diogenes. Der Grieche kannte noch nicht den sichern Maßstab, mit welchem er das Vollkommene oder Unvollkommene des menschlichen Lebens bemessen konnte; er wußte sein Leben noch nicht in der ewigen Idee aufzufassen.

## §. 35.

## Das Komische.

Das Lächerliche ist nicht das Komische. Weil aber das Lächerliche sich zu dem Komischen verhält, wie das Traurige zu dem Tragischen, wie Solger sagt, so wollen wir hier auch zuerst den Begriff des Lächerlichen zu bestimmen suchen. Da das Lächerliche von einem Subject als solches erkannt und gefühlt wird, während dieses von einem andern nicht geschieht, hat man dasselbe auf verschiedene Weise zu erklären und unter einen allgemeinen Begriff zu bringen gesucht. Man sagte; Lächerlich heißt Alles, dessen Wahrnehmung zum Lachen oder wenigstens zum Lächeln reizt; das Lächerliche ist jede unerwartete, plötzlich auffallende, anschauliche Ungereimtheit vernünftiger oder doch ihnen ähnlicher Wesen in Dingen, die keine große Wichtigkeit haben; es ist ein Conflikt zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit; es ist eine sinnlich angeschaute Zweckwidrigkeit oder plötzliche Verwandlung einer gespannten Erwartung zu Nichts ꝛc.

Wenn wir das Lächerliche näher betrachten, so finden wir, daß es sich vorzugsweise unter freien und intelligenten Wesen zeigt. Es bezieht sich auf Handlungen freier Wesen, allein es fragt sich nur, welche Handlungen lächerlich gefunden werden. Denken wir uns mehrere Fälle, in welchen wir über einen Menschen lachen, und untersuchen wir die Handlungen nach ihrer Beziehung zu dem denkenden Subject, so werden wir einen allgemeinen Begriff des Lächerlichen finden. Ist Jemand stets besonnen, spricht er nur mit Ueberlegung, nimmt er überall kluge Rücksicht, handelt er stets mit Umsicht und Vorsicht, erforscht er immer die möglichen Hindernisse seiner Handlungen, so thut ein Solcher nichts, worüber wir lachen. Hieraus ergibt sich, daß in dem Gegentheil das Wesen des Lächerlichen zu suchen ist. Spricht Jemand Etwas, was er für wahr und passend hält, aber als solches nicht allgemein anerkannt wird, und handelt er ohne Umsicht und Vorsicht und glaubt sicher seinen Zweck zu erreichen, oder achtet er nicht auf äußere Hindernisse, die seinem Streben plötzlich ein Ende machen, so lachen wir über einen solchen Menschen. Die Handlungen eines Menschen sind aber nur dann lächerlich, wenn sie in moralischer und physischer Beziehung gleichgiltig sind, denn wenn dieselben schmerzliche und verderbliche Folgen haben, so tritt an die Stelle des Lachens Mitleid oder Indignation. Das Lächerliche oder die Ungereimtheit, wie Fiker es nennt, muß in unwichtigen Dingen stattfinden, und selbst zur Verachtung zu gering, zum Hasse zu gut und zur ernsten Betrachtung zu unwichtig sein. Wenn wir die Quelle des Lächerlichen suchen, so finden wir, daß es immer aus einem Wahn in was immer für einer Beziehung hervorgeht. Spricht Jemand Etwas in der Meinung, es sei wahr, während es allgemein nicht als solches erkannt wird, so lachen wir, d. h. es bricht sich plötzlich dieser Wahn an dem allgemeinen Bewußtsein. Thut Jemand Etwas im Wahne, es sei passend, angenehm und recht, während es in Wirklichkeit nicht so ist, so lachen wir, weil diese Handlung auf einem Wahn beruht, der sich plötzlich an der allgemeinen Sitte oder Ansicht zerstört. Handelt Jemand ohne Rücksicht auf äußere Hindernisse, im Wahne der Sicherheit, so kann sein Wahn plötzlich getäuscht werden, indem er sich an der Naturnothwendigkeit bricht. Schreitet z. B. Jemand auf dem Eise eben so unbesorgt als auf der Erde einher, stolpert er aber plötzlich und fällt er ohne sich zu verletzen, so lachen wir, weil die Natur seinen Wahn plötzlich zerstört hat. Der Wahn ist eine Seifenblase, die bei dem Lachen

des gesunden Bewußtseins zerplatzt. Das Lächerliche hat zwei Faktoren, objective ist es eine Rede oder Handlung eines intelligenten und freien Wesens im Wahne, und subjective die plötzliche Wahrnehmung des Wahnes. Wenn man nachdenken muß, worin der Wahn besteht, so verliert das Lächerliche seine Wirkung. Weil für das Lächerliche eine augenblickliche Wahrnehmung des Wahnes erfordert wird, läßt sich auch leicht erklären, warum nicht alle Menschen dieselbe Handlung als lächerlich finden, oder daß nicht alle den Wahn plötzlich erkennen, weil öfter auch der Wahn der Art ist, daß zu dessen Wahrnehmung eine gewisse Geistesbildung erfordert wird. Es wird auch immer eine heitere Laune erfordert, um über das Lächerliche lachen zu können. Der Mensch lacht über sich selbst, wenn er seinen Wahn plötzlich erkennt, oder dieser sich an seinem Verstande bricht. Das Wesen des Lächerlichen kann daher mit wenigen Worten dahin bestimmt werden: Es ist die plötzliche Wahrnehmung eines Wahnes, der in einer Rede oder einer Handlung in die Erscheinung tritt. Man kann daher auch sagen, daß das Lächerliche gewöhnlich in einem unbewußten Widerspruch des Geistes mit sich selbst bestehe, und daß die Aeußerung dieses Widerspruches das umgekehrte Naive ist. Mit Bewußtsein sich in einen Widerspruch mit sich selbst setzen, oder scheinbar nach einem Wahne sprechen und handeln, ist das Werk des Witzes und der Laune. Der bewußte Wahn ist die umgekehrte Ironie und Schalkhaftigkeit. Wir lachen über beide Arten des Wahnes, weil wir in beiden etwas Eitles erkennen.

Das Komische läßt sich am leichtesten und sichersten an dem Erhabenen des Subjects bestimmen. Dieses besteht darin, daß die Idee, auf welcher das menschliche Leben beruht, in der Thätigkeit desselben stark hervortritt, oder die sinnliche Erscheinung des Menschen ganz beherrscht, und im Untergange des Sinnlichen nur desto reiner und bestimmter hervortritt. Im Erhabenen des Subjects herrscht daher die Idee über die Erscheinung vor, was nicht bei einem Kunstwerk, sondern nur im menschlichen Leben der Fall sein kann. Der entgegengesetzte Fall findet in dem Komischen statt, denn in diesem tritt die Idee etwas zurück, und es wird die Erscheinungsform desselben vorherrschend. Weil im Komischen die zwei Faktoren des Schönen, Idee und Form, vorhanden sind, nur in einigem Mißverhältniß zu einander stehen, steht es auch noch auf dem Gebiete des Schönen und ist Gegenstand unseres ästhetischen Wohlgefallens. Hiedurch unterscheidet sich auch das Komische von dem Häßlichen. Das Häßliche ist Erscheinung ohne Idee. Bei

dem Komiſchen ſcheinen noch die Ideen durch, obgleich ſie von der Sinnlichkeit oder Aeußerlichkeit bedeckt ſind. Das gewöhnliche und gemeine Leben der Menſchen hat einen komiſchen Anſtrich, weil es zwar noch von den ewigen Ideen bewegt wird, dieſe aber von Sinnlichkeit, Aeußerlichkeit, Intereſſen, Thorheiten ꝛc. verdeckt ſind. Weil nun im Komiſchen die Idee von der Aeußerlichkeit zurückgedrängt und verdeckt wird, ſo beſteht ſein äſthetiſcher Werth darin, daß das geſunde, freie Bewußtſein das Mißverhältniß der Faktoren des Schönen aufhebt und dieſe in ihr richtiges Verhältniß zu einander ſetzt. Wenn nämlich das Komiſche eine durch die Form oder äußere Erſcheinung verdeckte Idee iſt, dieſe alſo noch vorhanden iſt, ſo wird ſie von dem geſunden Geiſt auch noch erkannt, hervorgezogen und an ihren rechten Platz geſtellt. Das geſunde Bewußtſein kehrt das im Komiſchen umgekehrte Ideal wieder um. Die Definition des Komiſchen können wir an einem Beiſpiel am ſicherſten beſtätigt finden. Der wahrhaft Fromme iſt nicht komiſch, wohl aber der Frömmler, weil dieſer nur die Erſcheinung der Idee der Frömmigkeit iſt, indem die Idee durch ſein Thun und Laſſen bedeckt wird und nur unvollkommen durchſcheint. Der Frömmler thut Alles genau und gewiſſenhaft, was die Idee der Frömmigkeit erfordert, und Alles, was er thut, iſt an ſich gut und lobenswerth, und dennoch nennen wir ihn einen Frömmler. Und warum? Die Idee der Frömmigkeit hat ſich in bloße Aeußerlichkeit verloren und aufgelöſt. Der Frömmler hat ein frommes Gemüth, er will fromm ſein, allein alle ſeine frommen Handlungen ſind zu geſucht, oft unpaſſend und übertrieben, und er glaubt, nicht genug äußere Werke verrichten zu können, um der Frömmigkeit genug zu thun. Die Frömmigkeit erſcheint daher nicht tief, ruhig und klar, ſondern in einem Haſchen nach Zeit und Gelegenheit, um Frömmigkeit zu beweiſen und in dem Glauben, wahrhaft fromm zu ſein, wenn nur alle Gebräuche und Ceremonien der Kirche genau beobachtet werden. Der Frömmler kann auch in dem Fall noch komiſch genannt werden, wenn er wirklich fromm ſein will, aber ſein Gemüth nicht ganz rein und lauter iſt, wenn er, z. B. weil ihn Viele als einen frommen Mann achten und lieben, den Ruhm der Frömmigkeit durch verſchiedene Werke zu behaupten ſucht. In dieſem Falle herrſcht das Aeußere über das Innere vor und verdeckt die Idee. Der Frömmler ſteht noch auf dem Gebiete des Schönen, weil es die Idee der Frömmigkeit iſt, welche ſeine Handlungen beſtimmt, aber ihn eben dadurch

zum Komiſchen macht, daß die Idee nicht zu klarem und vollem Bewußtſein kommt und in ihm keine vollſtändige Erſcheinung gewinnt. Der Frömmler hört auf komiſch zu ſein, wenn er ſich der Idee der Frömmigkeit ganz entſchlägt, und ſich nur fromm ſtellt, um die Leute zu täuſchen und ſelbſtſüchtige Zwecke zu erreichen; er wird in dieſem Falle auch nicht mehr Frömmler, ſondern Heuchler genannt. Das Komiſche umfaßt die gemeine Wirklichkeit, das unvollkommene ſittliche Leben, weil dieſes nicht ganz rein und vollſtändig von der Idee beherrſcht und beſtimmt wird. Die thörichten, verkehrten Handlungen deſſelben entſpringen zwar aus der Idee, allein dieſe findet in denſelben nicht einen vollſtändigen Ausdruck. Am meiſten mit der chriſtlichen Anſicht von dem Komiſchen hat ſich unter den Aeſthetikern Solger übereinſtimmend über dieſes ausgeſprochen: Sollen die beiden Elemente des Schönen ineinander übergehen, ſo muß dieß auch nach der Richtung der Erſcheinung ſtattfinden können, ſo daß die Idee des Schönen ſich ganz in die Zufälligkeit und in die Beziehungen des gemeinen Lebens verliert. Erhält ſich auf dieſe Weiſe die Idee durch das gemeine Leben in der Exiſtenz, ſo iſt es das Komiſche. — Wir finden die Idee in dem zeitlichen Zuſtande gegenwärtig, und ſie erhält ſich in dieſem, ungeachtet ſie ſich darin auflöſt. — Für die Kunſt iſt das Komiſche etwas rein Ideales, und das vollkommene Komiſche ebenſo edel und hoch, als das vollkommene Tragiſche. Wir müſſen beim Komiſchen in die Widerſprüche des gemeinen Lebens eingehen, beim Tragiſchen in die Vernichtung, die dem Menſchen aus ſeinen höchſten Gaben entſtehen muß. In beiden Gebieten alſo verſenken wir uns ganz in die nichtige Natur des Menſchen, wo er ein bloßer Schein iſt; aber eben dieß muß dahin führen, in dem Schein etwas Weſentliches zu erkennen. So erreicht dieſe Anſchauung das Höchſte, indem wir die Gegenwart der Idee darin bemerken. In dem Komiſchen zeigt ſich die Idee als den Widerſprüchen unterworfen, in ſie aufgelöſt, bloß durch den Zuſammenhang des gemeinen Bewußtſeins erhalten; aber wir ſehen in dem flüchtigen Augenblick immer die Offenbarung der Idee, und dieß eben iſt es, was uns aufheitert. Die äſthetiſche Wirkſamkeit des Komiſchen vollzieht ſich dadurch, daß in dem wahren Bewußtſein des menſchlichen Lebens die Faktoren des Schönen wieder in ihr richtiges Verhältniß zu einander geſetzt, die verdeckte Idee hervorgehoben und wieder in ihr Recht eingeſetzt wird. Die Wirkung des Komiſchen iſt die Heiterkeit des der Idee

bewußten Geiſtes. Oft verbindet ſich mit dem Komiſchen das Lächerliche, wodurch die Heiterkeit nur geſteigert wird.

Weil den Griechen die Anſicht von dem Leben noch nicht aufgegangen war, daß doch auch der gemeinen Wirklichkeit eine göttliche Idee zu Grunde liege, wenn auch verdeckt, doch durchſchimmere, ſo konnte ihre Komödie noch nicht dieſen beſtimmten und rein äſthetiſchen Charakter haben, den ſie in neuerer Zeit erhielt. Die Komödie der Griechen macht ſich durch die muthwilligſte Laune und Satyre Luft, kennt keine religiöſe und politiſche Schranke, macht ſelbſt die Götter oft lächerlich, ſchont keinen hohen und niedern Bürger mit ihrer ſcharfen Lauge, und gibt Alle dem Spott und der Verachtung preis.

## §. 36.

## Das Ironiſche und Satyriſche.

Obgleich das Ironiſche und Satyriſche in einer gewiſſen Verwandtſchaft mit dem Humoriſtiſchen und unter ſich ſtehen, ſo laſſen ſie ſich doch genau von einander unterſcheiden und beſtimmen.

Wie das Humoriſtiſche, ſo faßt auch das Ironiſche und Satyriſche die Idee des menſchlichen Lebens zur gemeinen Wirklichkeit und umgekehrt auf, jedoch jedes auf eine beſondere Weiſe. Das Humoriſtiſche erſtreckt ſich über das ganze Gebiet der Erſcheinungen, während die Ironie und die Satyre mehr auf das Einzelne eingehen und die Erſcheinungen nur im Beſondern und Kleinen auffaſſen.

Die Ironie entſteht, wenn der Geiſt einen Widerſpruch zwiſchen der Idee und der Wirklichkeit des Lebens wahrnimmt, und die Idee der Wirklichkeit entgegenſetzt. Der Ironiker iſt daher ein anderer als ein gewöhnlicher Menſch; denn er erhebt ſich durch ſein Bewußtſein über die gemeine Wirklichkeit, obgleich er ihr nahe ſteht. Die Ironie geht in das Einzelne ein und behandelt es als Etwas, was ihrem Bewußtſein widerſpricht, um das Einzelne in ein Allgemeines zu verwandeln oder das Verkehrte ſeiner Idee entſprechend darzuſtellen. Die Ironie ſetzt daher nothwendig eine Begeiſterung für die ewige Idee des menſchlichen Lebens voraus, ſonſt würde ſie ſich in den Einzelheiten verlieren und aufhören eine ſolche zu ſein. Die Begeiſterung für die Idee verleihet auch der Ironie ihren äſthetiſchen Werth; denn ſie erhält dieſe in

den Schranken, nichts Anderes zu thun, als das Wesentliche auf das Außerwesentliche zu beziehen und dieses zum Wesentlichen zu erheben. Bei der Ironie finden wir nicht bloß die Phantasie und das Gemüth in Thätigkeit, sondern auch die Einbildungskraft. Die Phantasie setzt dem Einzelnen seine Idee entgegen und erzeugt die Begeisterung, welche das Gemüth in der Liebe für die im Untergang begriffene Idee erhält, und mit Heiterkeit aber auch zugleich mit Sehnsucht und Wehmuth erfüllt. Die Einbildungskraft faßt das Aeußere und Einzelne noch als die Erscheinungsform der Idee auf und stellt sie vor die Phantasie, welche sie wieder mit ihrer Idee erfüllt. Weil dem christlichen Bewußtsein die gemeine Wirklichkeit nicht als vollständige Erscheinung der Idee sich darstellt, sondern nur als Bruchtheil der erscheinenden Idee, betrachtet der Ironiker Alles mit einer gewissen Gleichgiltigkeit, mit einem heitern Scherz und sanftem Lächeln.

Obgleich die Ironie des Sokrates nicht als eine ästhetische, sondern nur als eine intellectuelle oder wissenschaftliche anerkannt wird, so dient uns doch die Betrachtung derselben dazu, um in das Wesen der ästhetischen Ironie im christlichen Sinne tiefer einzudringen. Sokrates gewann durch sein Streben nach Selbsterkenntniß das Bewußtsein des Wahren, Guten und Rechten, des Ansichseienden und Ewigen, das er als von einer höhern Welt in ihn und alle Geister Gelegtes erkannte, und das aller Geister Wollen und Handeln bestimmen und zu einer höhern Einheit und Allgemeinheit erheben soll. Das bestimmende Allgemeine liegt in jedem Menschengeiste, nur wird es nicht von jedem gewußt und als Leitstern für das Leben angesehen; daher geht seine theoretische und praktische Philosophie allein dahin, das Bewußtsein des Allgemeinen, der Ideen, zu wecken und aufzuklären, oder dieselbe wird charakterisirt durch den Imperativ: Lerne dich selbst kennen. In dem Bewußtsein des Allgemeinen, der Idee, setzt sich Sokrates dem gemeinen Wissen und Handeln entgegen und wird dadurch ironisch, daß er den Contrast des Allgemeinen und Besondern darstellt, und das Einzelne zum Allgemeinen erheben will. Er geht scheinbar in Wirklichkeit der Einzelheiten ein, läßt aber diese wie eine Seifenblase an seinem höhern Bewußtsein zerplatzen, und setzt an ihre Stelle das Allgemeine oder die Idee. Der Zweck seiner Ironie ist, den Menschen von dem eiteln Scheine loszureißen, ihn von dem Scheinwissen, das nur von den äußern Dingen stammt, zu dem wahren Wissen zu führen, welches er

in ſich ſelbſt findet, wenn er ſich von dem Aeußern abzieht und ſich rein auf ſein Inneres zurückzieht. Er war vermöge ſeines höhern Bewußtſeins allen Andern überlegen; allein er ließ ſich auf eine populäre Weiſe zu denen herab, die auf einer niedern Stufe des Bewußtſeins ſtanden, und ſuchte durch Täuſchung und Enttäuſchung ſie auf ſeinen Standpunkt zu erheben. Täuſchung und ſogleich Enttäuſchung iſt das kräftigſte Mittel das Scheinwiſſen zu zerſtören und die Wahrheit zum klaren und feſten Bewußtſein zu bringen. Er behauptete daher, daß der künſtleriſche Tragödiendichter auch Komödiendichter ſei. Was der Menſch im Ernſt behauptet, das iſt er ſelbſt. Sokrates vereinigte in ſich ſelbſt Tragiſches und Komiſches. Er erſcheint von Seiten ſeines Bewußtſeins der Ideen, welchen er ſein ganzes Weſen und Leben widmete und opferte, als eine tragiſche Perſon; von Seiten ſeiner Ironie aber, von ſeinem ſcheinbaren Eingehen in die Subjectivität der Meinungen und Neigungen Anderer oder der durch die Täuſchung und allmählige Enttäuſchung vermittelten Entgegenſetzung ſeines höhern Bewußtſeins dem gemeinen, als komiſche Perſon.

In dem chriſtlichen Bewußtſein trägt der Geiſt des Menſchen hohe Ideen in ſich, welche die göttliche Offenbarung in ihm erweckt hat, und die ihn weit über die Endlichkeit und Zeitlichkeit erheben, ſeine Freiheit beſchützen und bewahren und ihn zum tragiſchen Subject im weiteren Sinne machen; weil er aber in der Ironie ſich mit dieſem Bewußtſein in die gemeine Wirklichkeit herabläßt, die Maske derſelben annimmt, um zu täuſchen zum Zweck der Enttäuſchung, und zur Wahrheit zu führen und in äſthetiſcher Beziehung ſie den Mangel der Idee fühlen zu laſſen und in dieſe zu erheben, handelt er auf komiſche Weiſe im weiteren Sinne. Die äſthetiſche Wirkſamkeit der Ironie beſteht daher darin, daß Tragiſches mit Komiſchem verbunden werde, daß das Komiſche im Bewußtſein in's Tragiſche in dieſem Sinne verwandelt werde. Weil die Ironie von dem Bewußtſein der Idee ausgeht, läßt ſie ſich milde und ſchonend zum gemeinen Bewußtſein herab, iſt voll Freundlichkeit, ſo daß das zerſtörte gemeine Bewußtſein ſich nicht verletzt, ſondern freudig erhöhet fühlt. Die äſthetiſche Ironie wirkt auf dieſelbe Weiſe, wie die ſokratiſche, von der Alcibiades ſagt: „Wie meint ihr, daß mir zu Muthe geweſen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Beſonnenheit mich erfreute, da ich einen ſolchen angetroffen, wie ich nie zu finden glaubte, an Weisheit

und Beharrlichkeit, ſo daß ich weder wußte, wie ich ihm zürnen ſollte und mich ſeinem Umgang entziehen, noch auch, wie ich ihn gewinnen könnte, Rath wußte. — Rathlos blieb ich alſo, und in der Gewalt des Menſchen, wie nie Einer in des Andern geweſen iſt."

Je höher das chriſtliche Bewußtſein über dem ſokratiſchen ſteht, deſto reiner und vollkommener iſt auch die Ironie auf dem chriſtlichen Standpunkte. Da wir das Weſen der Ironie nicht in einen feinen Spott, welcher unter der Maske der Treuherzigkeit oder der Unwiſſenheit die Fehler und Schiefheiten Anderer lächerlich macht, ſondern in die Entgegenſetzung der Idee der gemeinen Wirklichkeit, durch Reden oder Handlung, um dieſe zu enttäuſchen, die Zerſplitterung zur Einheit zurückzuführen oder in der Idee zu einigen, ſetzen, ſo können wir Chriſtus Ironie im höchſten und beſten Sinne beilegen, weil er mit einem göttlichen Bewußtſein in das Menſchenleben einging, wie ein Menſch lebte, ſein Bewußtſein dem gemeinen aber entgegenſetzte und dieſes mit göttlichen Ideen erfüllte. Ironiſcher Art war z. B. ſein Benehmen bei der Frage, ob man dem Kaiſer Steuer bezahlen dürfe, ſein Geſpräch mit der Samariterin, ſein Schlafen während des Seeſturmes. Wie Sokrates durch ſein anſcheinend gemeines Leben die Selbſterkenntniß in Andern zu erwecken ſuchte, ſo hat Chriſtus in der Knechtsgeſtalt durch die Entfaltung ſeines göttlichen und heiligen Bewußtſeins die Erkenntniß der Sündhaftigkeit in den Menſchen erweckt, und daran die Möglichkeit und Wirklichkeit ſeiner Erlöſung, die Rückkehr des Geiſtes in ſeine ewige Idee, geknüpft.

Der Unterſchied des Ironiſchen von dem Satyriſchen beſteht darin, daß die Ironie mit dem Bewußtſein der ewigen Idee der gemeinen Wirklichkeit entgegentritt, während die Satyre von der gemeinen Wirklichkeit ausgeht und zur Idee aufſteigt. Die ſatyriſche Weltanſchauung faßt die Wirklichkeit in ihrer mangelhaften Erſcheinung auf und ſtellt ſie der Idee gegenüber, um ſie an dieſer zu beleuchten. Der Satyriker geht in's Einzelne ein, lebt in dieſem, und faßt es ſo vereinzelt auf, und ſtellt es ſo anſchaulich dar, daß der Gegenſatz der Wirklichkeit zur Idee von ſelbſt einleuchtet, indem dadurch die mangelhafte Erſcheinung in die Idee aufgenommen wird. Die Satyre bekommt daher nicht dadurch, daß ſie das gemeine Leben recht anſchaulich und bildlich beſchreibt, oder daſſelbe dem Gelächter und Spott preisgibt, einen äſthetiſchen Werth, ſondern dadurch, daß ſie die gemeine Wirklichkeit durch die Idee

vernichtet, indem ſie ihr eine ideale im Bewußtſein entgegenſetzt. Wenn aber die Satyre ihren äſthetiſchen Werth behaupten ſoll, darf ſie nicht das Unſittliche im ſtrengen Sinne zu ihrem Gegenſtand wählen, in welchem die Idee ganz untergegangen iſt, oder ſich der Idee entgegenſetzt, ſondern nur ſolche Lebensverhältniſſe, welchen immer noch die Idee zu Grunde liegt, aber getrübt oder vielfach verdeckt erſcheint. Der Grund der Erſcheinung des Satyriſchen liegt darin, daß die Phantaſie in dem Leben nicht den vollen Ausdruck der Idee findet, und das Gemüth von dem Widerſpruch des Lebens mit der Idee ergriffen wird. Weil die Phantaſie und das Gemüth von dem gemeinen Leben nicht befriedigt werden, ergreift der Satyriker die gemeine Wirklichkeit, um ſie entweder mit Ernſt oder Scherz zu vernichten, und in dem idealen Bewußtſein in ihr Gegentheil umzuwandeln. Schiller bemerkt ganz richtig, daß ſtreng genommen der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Beluſtigung ertrage, weil er aber dennoch die Geiſtesthätigkeit des Satyrikers in Strafe und Beluſtigung ſetzt, jedoch den Ton der Strafe für das Spiel, das die Poeſie immer ſein ſolle, für zu ernſt, die Beluſtigung für den Ernſt, der allem poetiſchen Spiel zu Grunde liegen ſoll, für frivol hält, ſucht er dem ſatyriſchen Dichter das Eine und Andere doch dadurch zu retten, daß er ſagt, die ſtrafende Satyre erlangt poetiſche Freiheit, indem ſie in's Erhabene übergeht; die lachende erhält poetiſchen Gehalt, indem ſie ihren Gegenſtand mit Schönheit behandelt. Wenn auch Schiller das Weſen des Satyriſchen dadurch richtig zu beſtimmen ſcheint, daß in der Satyre die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal, der höchſten Realität, gegenüber geſtellt wird, ſo können wir ihm doch darin nicht beiſtimmen, daß die Satyre entweder eine ſtrafende oder ſcherzhafte ſei. Wenn auch der Ton der Strafe in's Erhabene übergeht, ſo iſt er doch immer noch ein ſtrafender, und Strafe kann nicht Zweck der Poeſie ſein. Der von der Idee begeiſterte Dichter kann nicht ſtrafen, ſondern heilen wollen, auch darf er nicht bloß ein Spiel treiben, ſondern er kann nur die gemeine Wirklichkeit auffaſſen, wie ſie iſt, und ſie ſo darſtellen, allein hiebei darf er nicht ſtehen bleiben, ſondern er ſoll ſie auf die Idee beziehen, und ihren Gegenſatz gegen dieſe zum Bewußtſein bringen oder im gefunden Bewußtſein aufheben. Unſere Anſicht von dem Satyriſchen kommt daher mit der von Solger überein, daß nämlich die Satyre die Wirklichkeit als Wirklichkeit des gemeinen Lebens in Beziehung auf die Idee

unter allgemeine Geſichtspunkte faſſe. Die Schönheit der Satyre beſteht daher darin, daß ſie die Wirklichkeit des menſchlichen Lebens als mangelhafte Erſcheinung der Idee deſſelben darſtellt, dadurch aber zugleich ſie mit der Idee in der Phantaſie Anderer erfüllt, oder ihr eine ideale Exiſtenz verleihet.

## §. 37.

## Der äſthetiſche Witz.

Der äſthetiſche Witz kommt beſonders im Humoriſtiſchen, Komiſchen und Satyriſchen zur Erſcheinung, denn er theilt mit dieſen die derſelben eigenthümliche Gemüthsſtimmung, indem er auch, aber auf ſeine eigene Weiſe das Relative auf das Abſolute, und das Abſolute auf das Relative oder die Wirklichkeit auf die Idee und umgekehrt bezieht. Der Witz kann daher im allgemeinen als ſprühender Funke oder als Blitz jener Geiſtesſtimmung betrachtet werden, in welcher der Geiſt den Gegenſatz der Wirklichkeit zur Idee, und doch Wirklichkeit und Idee wieder als Einheit erkennt. Auf dem Standpunkte, auf welchem der Geiſt die gemeine Wirklichkeit mit der Idee verbindet, oder jene durch dieſe ergänzt, findet er auch ſchnell und überraſchend die Seite an der Wirklichkeit, welche als Gegenſatz der Idee erſcheint. Die Wirkung des Witzes zeigt ſich darin, daß die von der Idee begeiſterte Phantaſie den Widerſpruch zwiſchen der Idee und der Wirklichkeit unerwartet und unmittelbar, d. h. ohne Mittelglied auflöſt. Der äſthetiſche Witz geht daher entweder von der Idee aus, und überdeckt mit dieſer die Wirklichkeit, oder er geht von der Wirklichkeit aus, und hebt dieſe in der Idee auf. Wir unterſcheiden daher zweierlei Arten von Witz. Der eine Witz bezieht die Idee auf die Wirklichkeit, und hebt durch die Herabziehung der Idee plötzlich den Gegenſatz auf, der zwiſchen Idee und Wirklichkeit beſteht, der andere faßt die Wirklichkeit auf, und hält ſie an das Licht der Idee, an welchem ſie in ihrer Mangelhaftigkeit oder Nichtigkeit erſcheint. Die erſte Art Witz iſt dem Humoriſten und Ironiker eigen, denn dieſe betrachten das Leben von dem Standpunkt der Idee aus, und erheben dieſes in die Idee. Dieſe vernichten die Wirklichkeit plötzlich dadurch, daß ſie dieſelbe im Widerſpruch mit der Idee erſcheinen laſſen. Die andere Art von Witz finden wir beſonders

bei den Komikern und Satyrikern, weil dieſe die gemeine Wirklichkeit im Gegenſatz mit der Idee auffaſſen, und dieſe durch die Idee vernichten. Der äſthetiſche Witz unterſcheidet ſich daher von dem gemeinen dadurch, daß er immer die Beziehung der Idee zur Wirklichkeit im Auge hat, und dieſe Beziehung unmittelbar erſcheinen läßt, während der gemeine Witz nur einzelne Dinge der Wirklichkeit auf einander bezieht und verſchiedene Gegenſtände durch ſchnell aufgefundene Aehnlichkeiten mit einander vereinigt. Der gemeine Witz iſt bloß Sache des Verſtandes, der leicht Aehnlichkeiten und Gegenſätze an den einzelnen Dingen wahrnimmt, und dient bloß zur Beluſtigung. Bei dem äſthetiſchen Witz iſt aber nicht ſo faſt der Verſtand als die Phantaſie und das Gemüth thätig. Wir können daher den äſthetiſchen Witz nicht bloß auf Verbindung von Vorſtellungen beſchränken, die ihrem innern Gehalt und ihrem Zuſammenhange nach weit von einander abſtehen; wir müßten denn nur unter dieſen Vorſtellungen die Idee und die Wirklichkeit des gemeinen Lebens verſtehen, welche wir jedoch auf unſerm Standpunkte nicht als einander fremd, ſondern nothwendig zuſammengehörend betrachten müſſen. Jean Paul ſcheint dieſe niedere Anſicht von dem Witz zu begünſtigen, indem er ihn den verkleideten Prieſter nennt, der jedes Paar copulirt. Wenn die gewöhnliche Definition: Der Witz iſt die Fertigkeit, Aehnlichkeiten zwiſchen Unähnlichem aufzufinden, für unſern Standpunkt, in dem Sinne, in welchem ſie allgemein genommen wird, nicht paßt, ſo können wir derſelben doch noch einen höhern Sinn gewinnen. Der äſthetiſche Witz bezieht unmittelbar die Idee auf die Wirklichkeit, oder dieſe auf jene, indem er zwiſchen Idee und Wirklichkeit einen Gegenſatz findet. Die gemeine Wirklichkeit iſt der Idee unähnlich, weil ſie derſelben nicht vollkommen entſpricht, die Phantaſie findet aber dennoch eine Aehnlichkeit in dieſem Unähnlichen, weil die Idee doch derſelben zu Grunde liegt. Wir könnten uns daher mit dieſer Definition eher befreunden als mit der von Viſcher: Der Witz iſt eine Fertigkeit, mit überraſchender Schnelle mehrere Vorſtellungen, die nach ihrem innern Gehalt und dem Nexus, dem ſie angehören, einander eigentlich fremd ſind, zu Einer zu verbinden. Wir können dieſer Erklärung nicht beiſtimmen, weil die Idee und die Wirklichkeit ſowohl ihrem Gehalte als ihrem Nexus nach einander nicht fremd ſind, ſondern zuſammengehören. Fiker ahnet die tiefere Bedeutung des äſthetiſchen Witzes, indem er ſagt: „Vorzüglich aber öffnet ſich der Witz ein weites

Feld, wenn er auf den Zuſammenhang zwiſchen der Sinnen- und Geiſteswelt geradezu ſein Augenmerk richtet.“ Wir können auch auf unſerm Standpunkte nicht miteinverſtanden ſein, daß durch den Witz bloß eine Erhabenheit zu Falle gebracht werde. Der Witz ergreift wohl die ganze Wirklichkeit, die erhabene und die komiſche, allein er kann nur das ſcheinbar Erhabene zum Gegenſtande haben, und durch Donnerſchläge in die Idee hinabſtürzen und es als ſolches vernichten. Der Witz kann daher nicht nur eine komiſche, ſondern auch eine tragiſche und erhabene Wirkung haben; darum können wir uns auch mit Solger vereinigen, der da ſagt: „Der Witz iſt uns eine Wirkungsart des thätigen künſtleriſchen Verſtandes, welcher durch das ganze Reich der Kunſt, aber nach einer beſtimmten Richtung hindurchgeht. Er kann alſo keineswegs an dasjenige Gebiet gebunden ſein, worin das Komiſche allein gefunden wird, ſondern kann ebenſowohl eine tragiſche oder erhabene Wirkung haben, wenn er die ganze Welt der Erſcheinung mit ihren allgemeinen Gegenſätzen und Widerſprüchen in die Anſchauung der Idee hinabſtürzt. Dieſes Beſtreben auf das Allgemeine und Ganze, welches dem ſinnlichen Witze nicht beiwohnen kann, weil das Ganze dort in jedem Einzelnen zum Vorſchein kommt, unterſcheidet den allgemeinen oder idealen Witz.“ Der Witz hat nur dann einen äſthetiſchen Werth, wenn er aus der Anſchauung der Idee hervorgeht, das Endliche auf das Unendliche bezieht, und dadurch mit Einem Schlag die Gegenſätze der Wirklichkeit vernichtet. Weil der Witz den Wahn der gemeinen Wirklichkeit, als ſei ſie wahr, ſchön und gut, plötzlich zerſtört, erregt er Lachen. Die Wirkung des äſthetiſchen Witzes iſt daher eine Belebung der Idee in uns und eine Stärkung unſerer geiſtigen Geſundheit.

Weil das Chriſtenthum uns alle Dinge nach ihrem relativen Werthe zu betrachten lehrt, ſo leuchtet auch ein, daß der Witz in der chriſtlichen Zeit viel tiefer und würdiger iſt, als in dem heidniſchen Alterthum. Auf dem chriſtlichen Bewußtſein beruht der Witz des Cervantes und Shakespeare. Wir finden bei dieſen Dichtern einen großen Unterſchied zwiſchen ihrem Witze und dem des Ariſtophanes. Eben dadurch wurde das Werk des Cervantes „Don Quixote“ ſo witzig, daß er die Wirklichkeit des mittelalterlichen Ritterthums ſtets im Gegenſatze und Widerſpruche zu der Idee deſſelben auffaßte.

## B. Das christliche Leben in den staatlichen und bürgerlichen Verhältnissen.

### §. 38.

### Das Epische im christlichen Sinne.

Wir haben schon im ersten Theile §. 18. Nr. 2. angedeutet, wie das christliche Leben in diesen Verhältnissen zur Erscheinung komme, und wie es von der Kunst aufzufassen sei. Da in diesen Verhältnissen der Begriff des Epischen gefunden wird, haben wir hier nur die Grundlagen nachzuweisen, auf welchen es beruht.

Der Staat ist im Sinne des Christenthums eine göttliche Ordnung und das Leben des Staates göttlicher Wille. Freiheit und Sicherheit der Person und des Eigenthums, welche uns der Verband mit einem Staate gewährt, werden daher nicht nur als theure Erdengüter betrachtet, sondern auch als die von Gott gesetzte Bedingungen, unter welchen wir allein ein wahrhaft menschliches Leben entwickeln und höhere Zwecke erreichen können. Heilig und theuer ist daher jedem Staatsbürger die Selbstständigkeit, der Friede und der Wohlstand des Staates, wenn ihm seine und des Staates Bestimmung zum klaren Bewußtsein gekommen ist. Der Regent und die Staatsbürger entwickeln daher in dem Bewußtsein ihres Anspruches auf die Selbstständigkeit und Unverletzlichkeit ihres Staates und aus dem natürlichen Trieb ihre Freiheit zu bewahren, ungewöhnliche Kraftanstrengungen, wenn Schmach ihr Vaterland trifft, die Ehre des Staates gefährdet wird, oder wenn der Fortbestand und die Ordnung in Frage gestellt wird, oder wenn sie von roher Gewalt von dem heimathlichen Boden vertrieben worden, und ihr Vaterland wieder erobern wollen, oder gezwungen sind, für sich irgendwo einen neuen Wohnsitz zu erkämpfen. In diesen Beziehungen erzeugt die wahre Vaterlandsliebe staunenswerthe Thaten, welche die Kunst von jeher im Andenken zu erhalten suchte. Das Epische bezieht sich daher auf die gesellschaftliche Ordnung im Staate, auf das Wohl des bürgerlichen Lebens, auf Freiheit und Sicherheit der Bürger, auf den Rechtszustand des Staates, und tritt in die Erscheinung durch eine Reihe heldenmüthiger Thaten. Da der Christ die Obrigkeit als von Gott

verordnet erkennt, faßt er auch die Ordnung des Staates als den heiligen Willen Gottes auf, und kämpft er für die Erhaltung und Freiheit des Staates, so ſtreitet er für die Erfüllung des göttlichen Willens. Der chriſtliche Held ſetzt im Bewußtſein des Rechtes und aus freier Selbſtbeſtimmung ſein Leben auf's Spiel, wenn die Ruhe und der Friede des Staates von roher, hab- oder herrſchſüchtiger Gewalt bedroht wird; er erduldet ungemeine Strapazen und Gefahren, wenn er ſein unterjochtes Vaterland wieder befreien will, oder wenn er anderwärts ein neues Vaterland ſuchen muß. Da jedes Volk ein Recht hat, Antheil zu haben an den Wohnſitzen der Erde, ſo trägt er kein Bedenken, ein mißtrauiſches, mißgünſtiges und böswilliges Volk ſo lange zu bekämpfen und zu bedrücken, bis es ihm friedliche Niederlaſſung neben ſich geſtattet. Da das göttliche Recht eines Volkes, frei und ſelbſtſtändig auf Erden zu wohnen, die Seele des Epiſchen iſt, ſo können diejenigen Heldenthaten keinen Anſpruch auf Anerkennung einer ſolchen machen, welche aus Hab- oder Eroberungsſucht, Eiferſucht, Herrſchſucht und Vergrößerungsluſt hervorgehen, weil ſie des ſittlichen Gehaltes entbehren. Die Gemeinkraft eines Volkes concentrirt ſich in dem Herrſcher oder Heerführer, dem epiſchen Helden. Das Epiſche iſt etwas erhaben Schönes, denn es wird durch daſſelbe eine Idee durch freie Thätigkeit menſchlicher Perſönlichkeiten verwirklicht. Die Idee iſt die des Rechts, die aber der Chriſt als göttlichen Willen auffaßt. Das Epiſche läßt ſich daher mit folgenden Worten beſtimmen: Es iſt die Verwirklichung des göttlichen Willens als ewigen Rechtes in Beziehung auf die menſchliche Ordnung oder die Vollziehung der göttlichen Idee eines völkerrechtlichen Zuſtandes. Dieſe Definition des Epiſchen beſtätigen uns insbeſondere die Helden des jüdiſchen Alterthums. Jehovah hat dem Volke Iſraels das Land Canaan zum zeitlichen Eigenthum und Beſitz gegeben. Indem nun die Iſraeliten dieſes Land eroberten, die Bewohner deſſelben verdrängten, und ſich menſchlicher Weiſe daſſelbe aneigneten, realiſirten ſie den göttlichen Willen, oder verwirklichten das Göttliche durch eigene freie Thätigkeit. Wenn ſie gott- und ſittenlos wurden, ſtrafte ſie Gott mit Ueberfall und Bedrückung von Seiten ihrer Feinde; wenn ſie aber reumüthig ſich wieder zu Gott bekehrten, ſo erweckte er Richter unter ihnen, welche ſich an die Spitze des Volkes ſtellten, die Feinde beſiegten und Gottes Willen vollzogen. Einen vorzüglich epiſchen Charakter hatten die Kämpfe der Makkabäer gegen die heidniſchen Könige.

Das Epische im christlichen Sinn entspringt aus dem Bewußtsein des göttlichen Rechtes und der persönlichen Freiheit, und unterscheidet sich eben dadurch von dem heidnischen. Der christliche Held erkennt einen bestimmten Wohnsitz und einen Rechtszustand eines Volkes als den heiligen Willen Gottes, und weiß, daß es seine Aufgabe ist, mit aller Kraftanstrengung diesen und jenen zu behaupten oder zu suchen. Er betrachtet die Angriffe auf die Selbstständigkeit und Wohlfahrt des Staates ebenfalls als ein Werk freier Selbstbestimmung und weiterhin als Zulassung Gottes. Das Epische ist daher auch ein Kampf aus Freiheit um Freiheit. Weil der christliche Held aus freier Wahl sich für die Vollziehung einer göttlichen Idee entschließt und handelt, sich stets aber unter der Leitung einer weisen Vorsehung handelnd auffaßt, schließt das Epische im christlichen Sinne die unmittelbare Einwirkung Gottes, das Wunderbare im Sinne der Alten, den Deus ex machina, aus. Die Devise des christlichen Helden lautet: Hilf dir selbst, so wird dir Gott helfen, sofern du für ein göttliches Recht kämpfest und streitest. Der Christ erkennt sich selbst als Schöpfer seines Schicksals und Glückes, insofern und so weit ihn die Vorsehung dieses sein läßt; sein Leben und Wirken besteht daher in einer Zusammenwirkung menschlicher und göttlicher Thätigkeiten. Das Wunderbare im christlichen Epos beschränkt sich nur auf solche Veränderungen und Fügungen der Umstände und Verhältnisse, die nicht als Wirkung menschlicher Kräfte, sondern als das Werk der göttlichen Vorsehung erkannt werden müssen. Der christliche Held kämpft und streitet nur solange, als die göttliche Vorsehung ihm dieses gestattet; er setzt sich daher nicht ungestüm und stürmisch unüberwindlichen Hindernissen entgegen, den Schranken, welche die göttliche Vorsehung seiner Thätigkeit gesetzt hat. Weil der christliche Held ein geordnetes Staatsleben als den Reflex einer höhern Ordnung und als die nothwendige Bedingung, unter welchen der Mensch seine höhern Zwecke erreichen kann, so richtet er auch sein Augenmerk nicht bloß auf die zeitliche Wohlfahrt der Unterthanen, auf Selbstständigkeit und Ruhm des Staates, sondern auch und vorzüglich auf den Willen Gottes, daß der Mensch vermittels eines gesicherten Rechtszustandes eines höhern Geisteslebens fähiger und würdiger werde. Das Epische im christlichen Sinne hat daher den vorherrschenden Charakter der Subjectivität, d. h. es stammt aus dem Bewußtsein der göttlichen Idee von dem Volksleben und der freien Selbstbestimmung, ohne jedoch den Erfolg,

der in der Hand der weiſen Vorſehung Gottes liegt, abſehen zu können.

Das Bewußtſein der heidniſchen Welt mußte das Epiſche anders auffaſſen, als dieß in der neuern Zeit geſchieht. Der Grieche z. B. fühlte ſich der Natur gegenüber frei, und ſuchte durch alle ſeine Handlungen ſeine Freiheit zu behaupten, allein den Göttern gegenüber erkennt er ſich nur als ein Werkzeug ihres Willens und Strebens. Das epiſche Handeln der griechiſchen Helden wurde daher auch von den Dichtern nicht als Wirkung freier Selbſtbeſtimmung, ſondern immer nur als Mittel und Werkzeug betrachtet, durch welches die Götter ihren Willen realiſiren. Der epiſche Held des Alterthums iſt ſomit nur als Werkzeug einer höhern Welt zu betrachten, der nur inſoweit frei handelt, als er den göttlichen Willen zu dem ſeinigen macht; daher kämpft er nicht wie der tragiſche Held gegen eine höhere Weltordnung, ſondern gibt ſich mit aller Kraft der höhern Macht hin, und führt unbewußt nicht ſeine Plane, ſondern die der Götter aus. Das Epiſche im Sinne des Alterthums läßt ſich zwar auch als Verwirklichung des Göttlichen durch menſchliche Thatkraft beſtimmen, allein es geht nicht aus dem Bewußtſein einer göttlichen Idee und abſoluter Freiheit hervor, ſondern iſt bedingt durch die Schickſale, durch welche die Götter den Willen des Menſchen umſtricken und nöthigen. Da nun aber der Wille der Götter kein gerechter und heiliger im Sinne des Chriſtenthums iſt, ſondern vielmehr ein von Leidenſchaften beſtimmter, ſo erſcheint uns auch das Epiſche auf dem Boden des Alterthums nicht in der Reinheit und Göttlichkeit, wie auf dem des Chriſtenthums. Die menſchliche Willenskraft dient ja den Göttern um Rache zu nehmen, zu wüthen und zu zerſtören. Obgleich Zeus als der Beſchützer der Staaten und des geſellſchaftlichen Lebens gedacht wird, ſo vermag er doch nicht die Einheit und Eintracht unter den Göttern ſelbſt zu erhalten, und durch dieſe Friede und Ordnung unter den Menſchen zu ſtiften. Da ferner dem Griechen die wahre Lebensbeſtimmung noch nicht in klarem Lichte aufgegangen iſt, ſo hat er auch bei all' ſeinen epiſchen Kraftanſtrengungen nicht den letzten Zweck der menſchlichen Geſellſchaft im Auge. Aus dem Verhältniß der griechiſchen Helden zu den Göttern, wie dieſes die alten Dichter auffaßten, erhellet auch, warum die Götter ſelbſt an dem Handeln der Menſchen Theil nehmen. Da es die Götter ſind, welche ihre Plane durch die Menſchen auszuführen ſuchen, und dieſe nicht allein

dieſes zu thun im Stande ſind, ſo ſtehen nothwendig die Götter den Menſchen in ihren Kämpfen bei, unterſtützen ihre Handlungen und leiten ihre Schickſale, oder kämpfen und ſtreiten mit den Menſchen. Weil ferner die Götter aus beſtimmten Intereſſen ſich theilen und einander entgegentreten, ſo finden wir in dem Epos der Alten auf beiden Seiten der Kämpfenden eine Reihe mitwirkender Gottheiten, die in entgegengeſetzter Richtung ihre Intereſſen vermittels der Menſchen verfolgen. Das Wunderbare, die Erſcheinung und Theilnahme der Götter an dem Kampfe der entgegengeſetzten Parthien, iſt daher unzertrennlich von dem Epos der Alten. Das unmittelbare Eingreifen der Götter in den Gang menſchlicher Dinge hat auch nicht einen moraliſchen und heiligen Zweck, wie die Wunder des Chriſtenthums, ſondern iſt Folge der Selbſtſucht und Leidenſchaft. Nicht eine weiſe und heilige Vorſehung ſetzt hier dem Wirken eines Helden Schranken, ſondern die Uebermacht einer ſelbſtſüchtigen Gottheit, die eine andere beſiegt. Die epiſche Handlung hat nicht den Charakter der Subjectivität, wie im chriſtlichen Epos. Der Held handelt zwar aus eigener Kraft, allein ſeine Thatkraft iſt nicht durch ſeine innerſte Freiheit beſtimmt, ſondern durch die Umſtände, in welche ihn die Götter geſetzt haben, durch die Verwickelungen und Umſtrickungen, von welchen er ſich nicht losmachen kann.

Betrachten wir Homers Ilias etwas genauer, ſo werden wir auch unſere Anſicht von dem Epiſchen im Sinne des Alterthums beſtätigt finden. Der Krieg, welchen die Griechen bis in's zehnte Jahr mit den Trojanern führten, und die Zerſtörung Trojas zur Folge hatte, iſt nicht als die Wirkung eines freien Entſchluſſes der Griechen anzuſehen, ſondern die Urſachen von dieſen Thaten und Ereigniſſen liegen tiefer und ferner. Eine Reihe von Göttern hatte Troja den Untergang geſchworen, und ſo mußte es durch Menſchenhand zerſtört werden. Nicht Helena und nicht Paris, ſagt Venus zu ihrem Sohne Aeneas, ſondern die Ungnade der Götter zerſtörte dieſes Reich (Aen. II. 601 flg.).

## §. 39.

## Das Naive.

Auf dem chriſtlichen Boden des geſellſchaftlichen Lebens, ſofern es von Glaube und Liebe beſeelt iſt, zeigt ſich auch das Naive, Romantiſche und Lyriſche in eigenthümlicher Weiſe.

Das Naive bezeichnet das Natürliche, Einfache, Ungekünstelte, Aufrichtige im Gegensatz des Conventionellen, Gekünstelten, Ränkevollen, Zurückhaltenden. Dieses kann daher nur in dem Leben der sich selbstbewußten und freien Menschengeister zur Erscheinung kommen, weil es den Gegensatz zu dem Gekünstelten bildet, das nur das Werk der Freiheit sein kann. Das Leben und Wirken der Natur ist zwar insofern naiv, als sie nie von ihren Gesetzen abweicht, und sich immer so darstellt, wie sie wirklich und wesentlich beschaffen ist, allein im eigentlichen Sinne kann sie nicht naiv genannt werden, weil sie der Freiheit ermangelt. Ebenso verhält es sich auch mit den Handlungen der Thiere. Weil der Mensch sich mit Bewußtsein und Freiheit zum Handeln bestimmt, kann er allein von der ihm anerschaffenen Natürlichkeit, Geradheit, Einfachheit und Offenheit abweichen und gegen dieselben handeln. Die Veranlassung zu solcher Abweichung und Handlungsweise bietet ihm besonders das gesellschaftliche Leben. Die Entfernung von der äußern Natur und die Vereinigung in Städten, erzeugte allmählig eine gewisse Convenienz, eine Abgeschliffenheit im Benehmen gegen einander, eine Zurückhaltung und Verläugnung des Innern, eine gegenseitige Nachahmung im Aeußern, eine stillschweigende Uebereinkunft in Begrüßungen und Redensarten, besondere Gewohnheiten u. s. w. mit einem Wort, eine erkünstelte und der einfachen Natur und den natürlichen Bedürfnissen des Lebens entgegenstehende Lebensweise. Erst nachdem sich ein solcher socialer Zustand gebildet hatte, trat das Naive auf als Gegensatz der gekünstelten Lebensweise.

In jeder Generation entwickelt sich dieser Gegensatz von selbst, indem das Kind dem Manne sich gegenüberstellt. Das Kind ist in seinen Reden und Handlungen naiv, denn es folgt seiner einfachen Natur; es ist wahrhaftig, insofern es sich äußerlich so darstellt, wie es innerlich beschaffen ist und durch diese rückhaltlose Aeußerung der reinen Natur tritt es mit der sogenannten civilisirten Welt in einen Gegensatz, die in der Regel nicht ohne Rückhalt, Umsicht und Vorsicht auch in erlaubten Dingen ist. In den Reden und Handlungen des Kindes tritt eine reine, schuldlose Natur des Geistes hervor, der keinen Anstoß befürchtet, keine Convenienz zu verletzen glaubt und keine Rücksicht für nöthig hält, weil er eine arglose, gerade und aufrichtige Menschenwelt voraussetzt. Das naive Kind verurtheilt durch sein gerades und offenes Reden und Handeln die unnatürliche und gekünstelte Lebensweise der Welt, allein

ohne Bewußtsein und Absicht. Das Naive erzeugt ein besonderes Wohlgefallen, das sich im Lachen oder Lächeln ausspricht. Es muß daher die Frage beantwortet werden: Warum und über was lacht oder lächelt man bei dem Naiven? Kant löst diese Frage in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft auf folgende Weise: „Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstreich spielt." Das Naive, die Geradheit und Offenheit, erregt Lachen, und das, was sich mit Wissen und Willen der Verkünstelung und Verfeinerung entgegenstellt, verursacht Lächeln, allein das Lachen und Lächeln kann sich doch eigentlich nicht auf das Naive beziehen, weil dieses an sich nicht lächerlich ist. Lachen wir über die Einfalt eines Kindes, weil es sich noch nicht nach der Convenienz zu benehmen weiß, so verdammen wir ja gerade die Geradheit, Natürlichkeit und Einfalt des Kindes, während dieses unsere Zurückhaltung, Verstellung, Weltklugheit, Verfeinerung und Unnatürlichkeit verurtheilt. Das Naive stellt den Kontrast dar, der in dem gewöhnlichen Leben zwischen der natürlichen Einfalt des Herzens und der conventionellen Sitte stattfindet. Der Kontrast, der bei der Erscheinung des Naiven plötzlich auffällt, und den Wahn des gewöhnlichen Lebens vernichtet, ist es, der das Lachen und Lächeln bei dem Naiven erzeugt. Es verhält sich daher bei dem Naiven wie bei dem Lächerlichen. Das Lächerliche entsteht durch die Enttäuschung des Wahns in dem Bewußtsein Anderer. Das Naive bewirkt das entgegengesetzte Spiel, denn es vernichtet augenblicklich den Wahn der Feingebildeten und Gekünstelten. Durch das Lachen über das Naive lacht man eigentlich die verkehrte Welt aus. Das Lachen, das ein Wohlgefallen ausdrückt, ist auch das erste und unmittelbare Gefühl, welches das Naive erweckt; wir können daher Schiller nicht beistimmen, daß in dem Gefühl des Naiven fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth zusammenfließen und es ein gemischtes Gefühl sei. Ehrfurcht und Wehmuth sind Gefühle, die erst durch die Reflexion über diesen Kontrast entstehen; der Kontrast legt aber die Reflexion so nahe, daß es scheint, die mittelbaren Gefühle des Naiven seien mit dem unmittelbaren eins.

Das Naive erscheint nicht bloß in der Kinderwelt oder ohne Wissen und Absicht, sondern auch unter den Erwachsenen, besonders unter den Christen. Daher unterscheidet Schiller mit Recht das Naive der Ueber-

raſchung von dem der Geſinnung. Was das Kind iſt, und der Chriſt auch war, ſoll er wieder werden und ſein, d. h. naiv, oder er ſoll wieder einfältig, natürlich, gerade, offen, ſchuldlos, wahrhaftig werden, und mit Bewußtſein und Freiheit ſich der Verſtellung, der Unnatürlichkeit und Verkehrtheit entgegenſetzen. Chriſtus fordert daher ſeine Anhänger auf, wieder wie Kinder zu werden (Matth. 18, 3.). Die Naivetät des Chriſten iſt daher eine Folge der ſittlichen Selbſtbeherrſchung — iſt poſitive Tugend, während ſie bei den Kindern nur in der Anlage erſcheint. Der wahre Chriſt, der von Glaube und Liebe beſeelt und geiſtig wiedergeboren iſt, kann nicht anders als naiv ſein, d. h. er erſcheint der unnatürlichen, gekünſtelten, raffinirten und verkehrten Welt gegenüber ſtets gerade, offen und natürlich, und verläugnet ſeine innerſte Natur nie oder gibt ſich äußerlich ſtets ſo, wie er innerlich beſchaffen iſt. Wahrhaftigkeit iſt Natürlichkeit, Unſchuld, Reinheit und Einheit des Geiſtes; daher handelt und ſpricht der Chriſt nicht anders als ihn ſein innerſtes Weſen dazu antreibt, wenn er auch weiß, daß er dadurch anſtoßt, oder in einen Gegenſatz mit der gemeinen Wirklichkeit tritt und ſich vielleicht Spott und Verachtung zuzieht. Wenn wir behaupten, die Naivetät gründe ſich auf die Wahrhaftigkeit oder ſei dieſe ſelbſt, ſo wollen wir damit nicht ſagen, daß das Naive ſich darin zeige, daß die Wahrheit der Lüge im engern Sinn in den Weg trete, ſondern nur, daß die reine, ſchuldloſe, ungekünſtelte Natürlichkeit der Verkünſtelung, dem conventionellen Zwange, dem falſchen Anſtand, dem Raffinirten ſich entgegenſtelle. Wollen wir das Naive auf einen beſtimmten Ausdruck bringen, ſo können wir daſſelbe als die Erſcheinung der wahren Natur des Geiſtes in Reden und Handlungen im Gegenſatz der Unnatürlichkeit oder Naturwidrigkeit beſtimmen. Unter der wahren Natur des Geiſtes verſtehen wir nämlich die von Gott dem Menſchen anerſchaffene Wahrhaftigkeit, Geradheit und Offenheit, und unter Naturwidrigkeit die Verſtellung, die Zurückhaltung, die Abgeſchliffenheit, die irrthümlichen Zeitanſichten, den conventionellen Zwang ꝛc., lauter Dinge, die der urſprünglichen Einfalt des Geiſtes widerſtreben. Die äſthetiſche Wirkung des Naiven iſt daher die Aufhebung oder Vernichtung der Unnatürlichkeit durch eine reine wahre geiſtige Natur. Das Naive verhält ſich wie die Idee zum Komiſchen, d. h. zur gemeinen Wirklichkeit; denn in dem Naiven erſcheint die göttliche Idee von dem Geiſte, d. h. die von Gott geſetzte Natur des Geiſtes. Wie nun das Komiſche in dem

höhern Bewußtsein mit der Idee erfüllt und die gemeine Wirklichkeit vernichtet, so vernichtet das Naive die naturwidrige Wirklichkeit factisch und wandelt diese in ihr Gegentheil um. Weil das Christenthum Kindessinn, innere und äußere Wahrheit oder Natürlichkeit fordert, ist Naivetät ein dem Christen eigenthümlicher Charakterzug. Das Naive ist daher etwas subjectiv Erhabenes; und daher die naive Person nicht lächerlich, sondern ehrwürdig.

Das Naive hat ein eigenthümlich Komisches, welches wir das Schalkhafte nennen. Der Schalkhafte ist nicht in Wahrheit, sondern nur scheinbar naiv, wie das Komische nicht die Idee, sondern nur der Schein der Idee ist. Der Schalkhafte nimmt die Maske der Naivetät an, um unter dem Schein naiver Treuherzigkeit zu spotten und Verkehrtheiten lächerlich zu machen.

## §. 40.

## Das Romantische.

Das Romantische ist ein Erzeugniß des christlichen Geistes und kam besonders im Mittelalter zur Erscheinung. In Folge der Völkerwanderungen, welche in das fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung fielen, entfaltete sich in Europa ein jugendlich frisches Leben in den Völkern und gestalteten sich neue politische Verhältnisse. Wenn man die alte Zeit wegen ihres vorherrschend sinnlichen Charakters das Kindesalter der Menschheit nennt, so kann man auf die mittlere Zeit, welche von der Völkerwanderung bis zur Reformation sich erstreckt, als das Jünglingsalter der Menschheit in Europa ansehen. Das Charakteristische des körperlich und geistig kräftigen Jünglings, das stolze Gefühl seiner persönlichen Kraft und Freiheit, das trotzige Vertrauen auf Körper- und Geisteskraft, die hohe Reizbarkeit und Lebensfreudigkeit des Gemüthes, die Lebhaftigkeit der Phantasie und die tiefe Begeisterung für hohe Ideen, läßt sich auch wirklich dem jugendlichen Leben der Völker beilegen, die auf den Trümmern des veralteten römischen Reiches neue Staatsverfassungen gründeten. Den bedeutendsten und wichtigsten Einfluß übte die römischkatholische Kirche auf das Leben und die Staatsverhältnisse dieser Völker. Die Verbindung der Kirche mit dem Staate, oder der Einfluß der christlichen Religion, wie er durch die Kirche vermittelt wurde,

auf das politiſche Leben, und wie jener von dieſem aufgenommen wurde, geſtaltete das Mittelalter zu der ganz eigenthümlichen Zeiterſcheinung, die wir im weiteren Sinne die romantiſche nennen. Die Völker, welche dem romantiſchen Zeitalter angehören und dem altrömiſchen Geiſte fremd geblieben ſind, bildeten im Gefühle jugendlicher Kraft und Freiheit neue Staaten und zwar ſolche, in welchen ſich das jugendliche Leben recht entfalten und die friſche Kraft gleichſam austoben konnte. Die Bildung der Staaten ging von unten aus und dehnte ſich allmählig über ein ganzes Volk und Land aus. Durch dieſe Staatenbildung bewahrte ſich am beſten die allgemeine Freiheit. Das eroberte Land gehörte nicht dem Anführer oder Fürſten und nicht dem Staate, ſondern den Eroberern im allgemeinen, die es ſodann auch frei beſaßen und benützten. Jeder Landbeſitzer war in ſeinem bürgerlichen Leben und in der Verwaltung ſeines Gutes ſouverain, ſo daß ſich die Einheit des Volkes nur in der Sprache, und in der freiwilligen Vereinigung der Einzelnen zur Behauptung des Landes oder zur Abwehr einer allgemeinen Gefahr zeigte. In der Benützung des Landes ſtellte ſich alsbald das Verhältniß des Herrn zu den Dienern und ſofort der Freien zu den Unfreien oder Vaſallen heraus. Es entſtand das Lehenweſen, und der Staat war ein Complex von lauter kleinen Lehenſtaaten. Jeder Lehensherr lebte neben dem andern frei und unabhängig, und hatte nur eine ſchwache Beziehung zu dem ganzen Staatsweſen. Dieſe Staatsverhältniſſe geſtatteten der jugendlichen Kraft der Völker Raum genug, ſich zu entwickeln und in Freiheit zu geſtalten. Das Gefühl und die Liebe der Freiheit iſt der Hauptcharakterzug dieſer Völker und nach dieſem geſtalteten ſich alle Verhältniſſe des Staatslebens. Dieſe Eigenthümlichkeit des Staatslebens bildet nicht allein den romantiſchen Charakter dieſer Zeit, ſondern als weſentlicher Beſtandtheil kommt hiezu die eigenthümliche Auffaſſung des durch die Kirche nahegelegten Chriſtenthums. Mit dem Chriſtenthum wurde zugleich die ſchon weit ausgebildete hierarchiſche Kirche verbreitet, und mit der Annahme des Chriſtenthums trat man als Glied in dieſe Kirche ein. Die Auffaſſung und Feſthaltung des Chriſtenthums von dem jugendlichen Geiſte des Mittelalters fand auf eine eigenthümliche Weiſe ſtatt und gab dieſer Zeit ihren eigenen Ausdruck. Das kirchliche Leben war zugleich auch das chriſtliche Leben. Wenn das reine und geiſtige Chriſtenthum in beſchränktem Maße von dem Volksgeiſte aufgenommen wurde, ſo läßt ſich doch der wohlthätige Einfluß deſſelben

nicht läugnen, und man muß zugeben, daß der christliche Glaube und die Liebe dieser jugendlichen Völker Herrliches und Bewunderungswürdiges hervorgebracht hat. Die jugendliche Kraft dieser Völker ergriff auch das neue Lebenselement mit jugendlichem Eifer und glühender Begeisterung, und die göttliche Liebe verbunden mit dem Gefühle der Freiheit und Kraft trat in staunenswürdigen Thaten hervor, die den Charakter des Rührenden und Heroischen hatten. Das Große und Gewaltige erschien mit dem Sanften und Anmuthigen gepaart, weil die Kraft und die Freiheit von himmlischer Liebe beseelt und geleitet wurde. Der christliche Glaube eröffnete dem Geiste eine unendliche überirdische und unterirdische Geisterwelt, erweiterte seinen Gesichtskreis in's Unendliche und Unbegreifliche; daher hat diese Zeit den Charakter des Geheimnißvollen, Mystisch-symbolischen, des Wunderbaren. Mit dem christlichen Glauben betrat die Geistesthätigkeit ein unendliches Feld; daher finden wir hier auch eine rege Thätigkeit, ein Sehnen und Ringen nach dem Unendlichen. Auf dem Standpunkte der christlichen Kirche ging dem Geiste eine weit tiefere und richtigere Ansicht von der Welt und dem Leben auf, er faßte sich als ein rein geistiges Wesen auf und gab seinem Leben und Streben eine Richtung über die Zeit hinaus; daher ging der Geist in sich selbst und fand sich reich durch den Glauben und die Liebe, und je mehr das Herz von himmlischer Liebe überströmte, desto reicher, mannigfaltiger und herrlicher trat diese in menschlichen Werken in die Erscheinung. Der Glaube war allgegenwärtig im Leben, erzeugte die Liebe der Kunst, mäßigte die wilde Kraft, erweckte den Sinn der Keuschheit und die Freude der Armuth, erprobte sich in Gehorsam und Treue.

Der romantische Zeitgeist, das innigste Durchdrungensein des kirchlichen und politischen Lebens, erreichte seine höchste Blüthe in dem Ritterwesen des Mittelalters. Welch ganz anderer Geist beseelte die Ritter dieser Zeit als die griechischen Heroen! Welche ganz andere, weit höhere Welt- und Lebensansicht war den Rittern des Mittelalters aufgegangen! Wie weit edler war ihr Streben, Kämpfen und Leiden, da diese sich auf höhere Zwecke der Menschheit, auf die Sache Gottes, bezogen. Der christliche Glaube und die Liebe, Ehrfurcht und Gehorsam gegen die Kirche, Anwendung der Kraft und Freiheit um Recht und Gerechtigkeit geltend zu machen, die Unschuld und die Tugend zu beschützen, zur Erhaltung und Verbreitung der christlichen Kirche mitzuwirken und durch

gute Werke der ewigen Seligkeit würdig zu werden, bezeichnet so recht den Geist des mittelalterlichen Ritterthums. Der wohlthätige Einfluß des Christenthums auf die geistige Bildung, Veredlung des Herzens und Bezähmung roher Kraft zeigt sich recht deutlich in ihrem öffentlichen und Privatleben. Die Geschlechtsliebe wurde dadurch in eine reine und geistige, in die zarteste Minne verwandelt, welche eine heilige Scheu vor aller Unreinigkeit und Untreue erzeugte. Gott und seiner Dame empfahl der Ritter sich, wenn er in den Kampf ging. Der Ritter zeichnete sich durch Gehorsam und Treue gegen die Kirche aus, und bethätigte diese durch einfache herzliche Frömmigkeit. Er beobachtete genau die Vorschriften der Kirche und stand in steter Verbindung mit den Welt- und Ordensgeistlichen. Die Ehre war ihm das höchste Erdengut, und für dieselbe setzte er sein Leben auf's Spiel. Die von dem Glauben und der Liebe begeisterte Kraft des Ritters suchte Gelegenheit sich in rühmlichen Thaten zu verherrlichen; daher trat er auf als Beschützer des schwachen Geschlechtes, der Unschuld und Tugend und als Rächer des Unrechts und der Gewaltthat. Er zog aus für das Kreuz, für die Erhaltung und Verbreitung der christlichen Kirche, zur Bekämpfung der Ungläubigen.

Wollen wir das Romantische unter einen Ausdruck bringen, so können wir sagen: Es ist eine eigenthümliche Geistesерscheinung, in welcher sich das kirchliche Leben mit dem politischen auf das innigste vereinigt oder jenes dieses durchdringt, so daß das gesellschaftliche Staatsleben von dem Kirchenglauben ganz beseelt erscheint. Das Romantische ist daher in allgemeiner Bedeutung aufgefaßt die von dem Geiste der christlichen Kirche ausgehende Weihe der Kraft und Freiheit zur Behauptung des gesellschaftlichen Lebens, des Rechtes und der Ordnung, der Wahrheit und Tugend und zur Beziehung alles Endlichen und Sichtbaren auf eine unendliche und unsichtbare Welt. Das Romantische bewegte sich daher zugleich in der Kirche und dem Staate, und wurde auch als das von der Kirche in das gesellschaftliche Staatsleben übergegangene kirchliche Leben aufgefaßt oder als die innige Durchdringung des kirchlichen und politischen Lebens angesehen. Betrachten wir die Abenteuer des ritterlichen Lebens, das in den Romanzen, Balladen und Romanen besungen und beschrieben wurde, so finden wir ein von dem kirchlichen Glauben beseeltes und bestimmtes zeitliches Wirken und Streben. Dieß zeigen uns insbesondere die Kreuzzüge. Diese gingen von dem

kirchlichen Geiſte aus, und fanden an dem ritterlichen Sinn des eilften Jahrhunderts willige Theilnahme. Weil der ritterliche Geiſt jener Zeit das Kirchliche mit dem Politiſchen verband, machte er ohne Bedenken die Sache der Kirche zu ſeiner eigenen, um ſo mehr als er hier Stoff und Gelegenheit genug fand, ritterliche Tugenden zu üben, Waffenruhm zu erlangen, Glauben und Ehrfurcht der Kirche zu beweiſen. Wie der romantiſche Geiſt das Kirchliche mit dem Politiſchen zu verbinden ſtrebte, ſehen wir beſonders an den in Folge der Kreuzzüge entſtandenen Ritterorden, in welchen ſich Ritterthum und Mönchthum vereinigten.

Wir haben bisher das Romantiſche als eine eigenthümliche kirchlich-politiſche Erſcheinung des Mittelalters zu beſtimmen geſucht; da nun aber dieſe Zeit verſchwunden iſt, ſo fragt es ſich, ob auch das Romantiſche ganz aus unſerm Leben verſchwunden ſei. Entkleiden wir das Romantiſche von allem dem, was ihm die Zeit angehängt hat, ſo bekommen wir auch ein Romantiſches von allgemeiner Bedeutung. In der frühern Zeit nahm der romantiſche Geiſt den Glauben und das Leben der Kirche in die geſellſchaftlichen Verhältniſſe auf und wirkte in dieſer Vereinigung für Ordnung und Recht, Wahrheit und Tugend und bezog Alles auf eine geheimnißvolle, unſichtbare und unendliche Geiſterwelt. Die neuere Zeit iſt die der Reflexion und Kritik, und hat Chriſtenthum und chriſtliche Kirche von einander getrennt aufgefaßt und das bürgerliche Leben von dem kirchlichen geſchieden und dadurch das Weſen des Romantiſchen der frühern Zeit vernichtet. Das Romantiſche der neueren Zeit hat daher bei den veränderten Verhältniſſen des Staatslebens und der Welt- und Lebensanſichten kein anderes Feld mehr als die Beziehung der Gegenwart vermittels des chriſtlichen Glaubens auf eine unendliche Geiſterwelt, die den Menſchen von oben und unten umgibt, und das Streben nach dem Unendlichen. Auf dem Standpunkt der neuen Romantik erſcheint das menſchliche Leben als ein Schweben zwiſchen Himmel und Hölle, und als ein Ringen ſich dem finſtern Reiche immer mehr zu entſchlagen und ſich dem Lichtreiche zuzuwenden. Das Romantiſche hat daher eine allgemeinere aber unbeſtimmtere Bedeutung erlangt. Jean Paul nennt es das Schöne ohne Begrenzung oder das ſchöne Unendliche, ſowie es ein Erhabenes gibt, beſtimmt aber dieſe Definition näher, indem er die Quellen der romantiſchen Poeſie angibt: Urſprung und Charakter der ganzen neuern Poeſie läßt ſich ſo leicht aus dem Chriſtenthum ableiten, daß man die romantiſche ebenſo die chriſtliche nennen

könnte. Das Christenthum vertilgte wie ein jüngster Tag die ganze Sinnenwelt mit allen ihren Reizen; es drückte sie zu einem Grabeshügel, zu einer Himmelstaffel zusammen und setzte eine neue Geisterwelt an die Stelle. Die Dämonologie wurde die eigentliche Mythologie der Körperwelt und Teufel als Verführer zogen in Menschen und Götterstatuen; alle Erdengegenwart war zu Himmelzukunft verflüchtigt. Was blieb nun dem poetischen Geiste nach diesem Einsturze der äußern Welt noch übrig? Die, worin sie einstürzte, die innere. Der Geist stieg in sich und seine Nacht und sah Geister. Da aber die Endlichkeit nur an Körpern haftet, und da in Geistern alles unendlich ist oder ungeendigt; so blühte in der Poesie das Reich des Unendlichen über der Brandstätte der Endlichkeit auf. Engel, Teufel, Heilige, Selige und der Unendliche hatten keine Körper, Formen und Götterleiber; dafür öffnete das Ungeheure und Unermeßliche seine Tiefe; statt der griechischen heiteren Freude erschien entweder unendliche Sehnsucht oder die unaussprechliche Seligkeit. Daher führt er auch Schiller unter den Beispielen der Romantik an, indem er in seiner Vorschule der Aesthetik von ihm sagt: „Wenn die Romantik Mondschein, so wie Philosophie Sonnenlicht: so wirft dieser Dichter über die beiden Ende des Lebens und Todes in die beiden Ewigkeiten, in die Welt vor uns und in die Welt hinter uns, kurz über die unbeweglichen Pole der beweglichen Welt seinen dichterischen Schein, indeß er über die Mitte der Welt mit dem Tageslicht der Reflexion-Poesie steht; wie die Sonne nur an beiden Polen wechselnd nicht untergeht und den ganzen Tag als ein Mond dämmert. Daher der Mondschimmer z. B. seiner Astrologie, seiner Jungfrau von Orleans, seines Glockenliedes. Bei letzteren ist schon die Wahl eines romantischen Aberglaubens romantisch, welcher den Guß der Glocken als der heiligsten Werkzeuge, die nur aus dieser Welt in die andere rufen und uns in der jetzigen immer auf Herkules Scheidewegen anreden, gewöhnlich von feindseligen Geistern bekämpft annahm."

Der Roman nahm die zweite Stelle in der Ritterpoesie ein. Das romantische Ritterleben wurde nämlich entweder episch, im Großen und Ganzen, im Ritterepos oder es wurde das Leben und der Charakter der Helden als individuelles Leben prosaisch dargestellt; und so schied sich das romantische Epos von dem Roman. Als Vorläufer der jetzigen Romanen sind daher die Ritterromanen zu betrachten, wie sie namentlich in Frankreich und Spanien beliebt waren. Will der Roman

ſeinen Urſprung nicht verläugnen und ſeiner urſprünglichen Beſtimmung ſoweit dienen, als es ihm unter den veränderten Lebensverhältniſſen und Welt- und Lebensanſichten geſtattet iſt, ſo muß er ſich auf dem chriſtlichen Standpunkt erhalten, das Romantiſche ſich eigen machen, wie es in den neuern Kirchen- und Staatsverhältniſſen erſcheint und dieſem die höchſte und letzte Beziehung auf das Unendliche geben. Die Mißkennung des chriſtlichen Standpunktes, auf welchem der Roman urſprünglich entſtanden iſt und die Verbannung des romantiſchen Geiſtes, gibt Jean Paul volles Recht ſich über die falſche Richtung zu beklagen, daß die Stiliſtiker bisher von dem Roman ſtatt des romantiſchen Geiſtes vielmehr den Exorcismus deſſelben forderten; daß der Roman dem wenigen Romantiſchen, das etwa noch in der Wirklichkeit glimmt, ſteuern und wehren ſoll.

Der chriſtliche Dichter faßt für den Roman die Wirklichkeit in der Form eines univerſellen Charakters auf und zeigt in der Darſtellung eines ganzen Lebensverhältniſſes, wie dieſer ſich unter dem Einfluß kirchlicher und politiſcher Verhältniſſe auf eine univerſelle Weiſe gebildet hat. Der Inhalt des Romans iſt daher die Erzählung eines wirklichen Lebensverhältniſſes in dem Umfange und der Abgeſchloſſenheit, daß ſich hierin ein beſtimmter allgemein menſchlicher Charakter, wie er ſich durch die edelſten Bildungsmittel der Menſchheit entwickelt, von ſelbſt darſtellt. Der Roman erzählt ein ganzes Lebensverhältniß, die beſondere Bildungsgeſchichte, das individuelle Leben und die Schickſale eines Individuums in der Wirklichkeit von der Zeit an, wo der Charakter ſich zu geſtalten begann bis zu ſeiner Vollendung; daher eignen ſich vorzüglich diejenigen menſchlichen Schickſale zum Inhalt des Romans, welche ſich aus der ſubjectiven Eigenthümlichkeit einer Perſon erklären laſſen. Weil die Liebe der mächtigſte Hebel menſchlicher Schickſale iſt, ſo kann dieſe nicht von dem Roman ausgeſchloſſen werden. Der Charakter muß ſich aber in dem Roman als ein wahrhaft humaner darſtellen. Er bekommt auch eine allgemeine Bedeutung, wenn er nicht als ein zufälliger, bloß von äußern Umſtänden beſtimmter erſcheint, ſondern wenn er als die individuelle Erſcheinung des Allgemeinen, d. h. der Idee des menſchlichen Geiſtes, aufgefaßt werden kann. Daher ſagt Jean Paul richtig: „Jeder Roman muß einen allgemeinen Geiſt beherbergen, der das hiſtoriſche Ganze ohne Abbruch der freien Bewegung, wie ein Geiſt der freien Menſchheit, heimlich zu Einem Ziele verknüpfe und ziehe, ſo wie nach

Boyle jedes rechte Gebäude einen gewiſſen Ton antworten muß; ein bloß geſchichtlicher Roman iſt nur eine Erzählung."

Die äſthetiſche Wirkung des Romans beſteht daher darin, daß uns in demſelben ein allgemeines edles Menſchenleben, d. h. ein ſolches, welches ſeiner Idee entſpricht oder daß der Charakter als Repräſentant der menſchlichen Individualität erſcheine. Der Roman iſt ein Blumengarten der Wirklichkeit, in welchem man, indem man menſchliche Lebensverhältniſſe, in welchen ſich ein beſtimmter Charakter darſtellt, auf eine ideale Weiſe auffaßt, luſtwandelt. Herder vergleicht daher den Roman mit einem Traume. Die Philoſophie der neuern Zeit hat das Romantiſche aus dem Roman verbannt, faßt aber der Romandichter, wie dieß der chriſtliche Dichter thut, das menſchliche Leben, wie es ſich zu einem Charakter entwickelt, auf, nicht als ein in der Zeit abgeſchloſſenes und für ſich beſtehendes, ſondern als ein von einem höhern Princip bedingtes, zwiſchen Himmel und Hölle ſchwebendes und zu einem unendlichen Geiſterreiche in Beziehung ſtehendes, ſo erhält der Roman wieder den ihm eigenthümlichen romantiſchen Geiſt, den diejenigen Dichter ausgetrieben haben, welche die Wirklichkeit nur verſchönert oder eigentlich verhäßlicht und keinen Blick in jene unſichtbare Welt geworfen haben, welcher das geiſtige Leben und Wirken eigentlich angehört. Dieſe Auffaſſung des menſchlichen Lebens wird dem Dichter zu einer reichlichen nie verſiegbaren Quelle, aus der er Erhabenes, Bewunderungswürdiges, ja Wunderbares und Geheimnißvolles im beſſern Sinn ſchöpfen kann. Steht der Dichter auf dieſem Standpunkt, ſo iſt er ſelbſt von der Idee des Guten und Schönen begeiſtert, und er kann das höhere Lebensprincip in ſeiner geheimen Einwirkung auf die naturgemäße Bildung und Vollendung menſchlicher Charaktere verfolgen, mit Klarheit und Durchſichtigkeit das äußere Leben, das Schickſal, ſich aus dem innern entwickeln laſſen und allen Erſcheinungen des Lebens eine ideale Beziehung geben.

Wird die Entwicklung eines menſchlichen Charakters nicht unter dem Einfluß höherer Lebenselemente dargeſtellt, ſondern nur erzählt, wie ein Lebensverhältniß durch Umſtände und Zufälle des geſellſchaftlichen Lebens ſich entwickelt und entfaltet, ſo entſteht die Novelle und die Erzählung. Der Inhalt der Novelle ſind allgemein menſchliche Begebenheiten und die Erzählung ſtellt Situationen dar, welche den Charakter beſtimmen. Novelle und Erzählung haben nur dann ein äſthetiſches Intereſſe, wenn

ſie Begebenheiten oder Situationen darſtellen, durch welche ein beſtimmter Charakter gebildet wird, der als Grundlage eines höhern Geiſteslebens erſcheint.

## §. 41.

## Das Lyriſche.

Das Band, welches die Menſchen zu Familien, zu Freundſchaftsverhältniſſen und zu beſondern Vereinen verknüpft, iſt die Liebe. Je reiner und edler die Liebe iſt, deſto feſter und inniger iſt das Band, welches die Menſchengeiſter vereinigt; da nun aber die chriſtliche Liebe eine göttliche iſt, können wir nicht zweifeln, daß ſie die ſchönſten und rührendſten Handlungen und Erſcheinungen an das Tageslicht bringt. Das menſchliche Gemüth iſt das Vermögen der Liebe. In dieſem Vermögen lebt der Geiſt nicht nur für ſich, gehört nicht nur ſich ſelbſt an und genießt ſich ſelbſt, ſondern es iſt auch das Vermögen, mit welchem der Geiſt mit andern Geiſtern ein gemeinſchaftliches Leben führt und auch dieſen angehört, weil die wahre Liebe die Selbſtſucht ausſchließt. Das liebevolle Gemüth verbindet den Chriſten nicht nur mit Chriſten, ſondern mit allen mitlebenden Brüdern. Die chriſtliche Liebe geſtaltet die ſocialen Verhältniſſe zu den humanſten und edelſten und in dieſen zeigt ſich der Geiſt des Chriſtenthums. Das liebevolle Gemüth öffnet ſich der Freundſchaft und Geſelligkeit, iſt theilnehmend an den Leiden und Freuden Anderer, erheitert, theilt mit, iſt geſprächig und freundlich, erfreuet und ſegnet, empfängt und gibt. Die Gefühle ſind daher ſo vielfach, als die Beziehungen ſind, in die das menſchliche Gemüth mit andern liebevollen Geiſtern und der Natur tritt, und alle die Gefühle, welche das gemüthliche Leben erweckt, ſind Gegenſtand des Lyriſchen in Betreff des ſocialen Lebens. Wir können daher die Lyrik in dieſer Beziehung den Erguß der Gefühle der Liebe nennen. Dieſe Lyrik beruht auf inniger Geiſtergemeinſchaft, die ein Reflex eines höhern Geiſterreiches iſt. Im Lyriſchen tritt eine ſchöne ſubjective Geiſtergemeinſchaft oder ein liebevolles Gemüthsleben hervor, und hierin beſteht der äſthetiſche Werth der lyriſchen Poeſie. Das Objectivwerden des ſubjectiven Gemüthslebens kann aber nur durch Begebenheiten und Situationen vermittelt werden. Da aber der Dichter nicht Begebenheiten, ſondern Gemüthszuſtände mit den entſprechenden Gefühlen darſtellen will, tritt

seine eigene Subjectivität, welche Form er auch wähle, in seinen Werken hervor. Die Gefühle, die er ausspricht, sind zwar seine eigenen, allein sie müssen so allgemein menschlich sein, daß Jeder, der Liebe im Herzen trägt, nachempfinden kann. Der christliche Dichter ist hierin Repräsentant der Christenheit. Weil aber der Mensch außer der Musik wenige Zeichen hat, um seine Gefühle unmittelbar auszudrücken, muß er sich nothwendig der Sprache bedienen, da aber die Sprache nur Gedanken ausdrückt, muß er ferner seine Gefühle an Gedanken oder Reflexionen knüpfen. Die lyrische Reflexion beschränkt sich jedoch nur auf die Zustände des Gemüthslebens, kann jedoch Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart hereinziehen, und dieselbe dient nur dazu, die rein gemüthlichen Zustände zu bezeichnen und die entsprechenden Gefühle auszudrücken. In Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft sind es wieder die Erinnerung und die Sehnsucht, wie im geistlichen Liede, welche der lyrischen Reflexion zu Grunde liegen. Außer der Gegenwart können nämlich in Liebe erlebte Verhältnisse durch Erinnerung oder für die Zukunft erwünschte gemüthliche Situationen durch Sehnsucht zum Gesange stimmen. Die Lyrik umfaßt daher alle Zeiten des gesellschaftlichen Gemüthslebens. Weil aber die Erinnerung eine freudenvolle oder eine minder angenehme sein und die Sehnsucht mit größerer oder geringerer Hoffnung verbunden sein kann, ist der Ton der Lyrik ein sehr verschiedener. Er streift bald an das Jubelnde, bald an das Elegische, bald an das Humoristische und Romantische.

Es ist insbesondere das Lied, welches das ganze gemüthliche Leben in socialer Beziehung umfaßt, denn es ist der Erguß der Gefühle, welche aus der Liebe entspringen. Das christliche Lied kann aber nur solche Gemüthsstimmungen und Gefühle ausdrücken, welche durch die christliche Liebe wahrhaft humane und edle geworden sind; es muß daher alle unwürdigen, liebloſen und leidenschaftlichen Gefühle ausschließen. Das Lied im christlichen Sinne erhält dadurch einen hohen ästhetischen Werth, daß es ein Echo jener subjectiven Liebegemeinschaft der Geister ist, die sich durch das Himmelreich hindurchzieht. Das christliche Lied erscheint daher als ein Triumphgesang der Liebe über den Egoismus; es ist das Lied der geistigen Freiheit aber auch der Sehnsucht nach derselben. Die Aesthetiker geben sich vergebliche Mühe, auch hier Allgemeines und Besonderes, Idee und Erscheinung zu trennen und auf einander zu beziehen, um dem Lyrischen, dem Liede den Charakter des Schönen zu vindiciren.

Während sie das Gemüth zum Allgemeinen machen, stellen wir die Liebe als das Allgemeine oder die Idee dar, und fassen das Gemüth als das Besondere auf, in welchem die Liebe eine individuelle Gestalt gewinnt. Dem Lyrischen kommt der Charakter der Schönheit zu, weil es das Gemüthsleben der Natur des Geistes entsprechend, dem höhern Lebensprincip der Liebe gemäß darstellt.

Das Lied zieht auch das gemüthliche Verhältniß zu der Natur in seine Sphäre, weil dem Geiste dieselbe nicht als eine todte und starre Masse, sondern als ein von der göttlichen Idee durchdrungenes und belebtes Wesen erscheint. Es waltet in der Natur ein Geist der Erhaltung, Ordnung und Einheit; sie ist Offenbarung der ewigen Ideen Gottes und somit des Göttlichen selbst und das Mittel, durch welches der Schöpfer die Menschen erzieht und segnet. Das christliche Gemüth sympathisirt daher mit der Natur, ihr Leben, Wirken und Schaffen zieht es an, und es freuet sich der Freundlichkeit Gottes, die ihm überall begegnet. Das christliche Gemüth liebt in der Natur den Schöpfer.

In dem Maße, in welchem das Christenthum das menschliche Gemüth reinigt und heiligt, und die christliche Liebe die Selbstsucht ertödtet, in demselben ist die christliche Lyrik reiner und tiefer als die heidnische. Das ist eben die herrliche Blüthe des Christenthums, daß es die Scheidewand zwischen Einzelnen und ganzen Nationen niederreißt und Alle in Liebe vereinigt; daher ist auch die neuere Lyrik ein ächtes Kind der christlichen Liebe. Die Vereinigung der Menschengeister in der Liebe begründet ein so vielfaches, inniges und reiches Gemüthsleben, daß der Unterschied der alten und neuen Welt von selbst einleuchtet. Die Alten hatten nicht einmal einen bestimmten Ausdruck für die Art von Lyrik, unter welcher wir das Lied verstehen. Die lyrischen Gedichte, welche unserm Liede nahe kommen, drücken einzelne Empfindungen oder Richtungen des Gemüthes auf das Mannigfaltige aus, worin sich das ganze Bewußtsein des Dichters erschöpft. In den Liebesliedern herrscht große Leidenschaftlichkeit, sinnliche Lust und Schwärmerei. Die neuere Lyrik hat eine weit allgemeinere, edlere und tiefere Bedeutung als die alte, denn diese stellt nur einzelne Richtungen des Gemüthes dar, das nie ganz frei von sinnlicher und gemeiner Liebe ist, und bezeichnet dieselben oberflächlich mit scharfen Linien.

# C. Das christliche Familienleben.

## §. 42.

## Das Idyllische.

Wir haben im ersten Theile unter der Symbolik des christlichen Lebens nachzuweisen gesucht, daß das wahre christliche Familienleben deßwegen einen symbolischen Charakter habe, weil es eine ewige göttliche Idee vollziehe. Wir haben auch in Kürze die Verhältnisse berührt, in welchen sich dieses Leben seiner Idee gemäß ausgestaltet und in die Erscheinung tritt, und haben dadurch zugleich angedeutet, wie die christliche Kunst dieses aufzufassen und zu behandeln habe, damit das Kunstwerk selbst wieder der Ausdruck einer ewigen Idee werde oder einen symbolischen Charakter erlange, oder ein wahres Kunstwerk im christlichen Sinne werde. Das schöne Familienleben läßt sich im allgemeinen in dem Idyllischen auffassen und darstellen.

Weil die fortschreitende Cultur, die Vereinigung der Menschen in Städten, und die Entfernung von der einfachen Natur einen gekünstelten und verfeinerten socialen Zustand herbeiführte, glaubte man das einfache, naturgemäße, harmlose, von aller Verfeinerung freie Leben nur in der Entfernung von dem Städteleben, bei dem Hirtenstande, finden zu können. Die Idyllendichter haben sich daher seit Theokrit, obgleich sie alle den Menschen in seinem naturgemäßen Zustande, in dem er von Schuld, Verfeinerung und dem Verderben des socialen Lebens frei ist, und mit sich und der Natur in Friede und Eintracht lebt, darzustellen suchten, doch bloß auf den Hirtenstand beschränkt. Der Idee von dem schuldlosen, einfachen, rein menschlichen Leben ist dadurch ein zu enger Erscheinungskreis angewiesen worden. Der Beschränkung dieser Idee auf den Hirtenstand lag die Vorstellung zu Grunde, daß sich ein einfaches, schuldloses, harmloses und naives Leben nicht mit der socialen Cultur vertrage. Man suchte daher meistens das idyllische Leben über den Anfang der Cultur hinaus, in die Periode der einfachen Natürlichkeit und ihrer geringen Bedürfnisse, in den Zustand der kindlichen Unschuld zu versetzen, weil man das sittliche Verderben, die naturwidrige Verfeinerung und Verkünstelung nur als eine Folge der Civilisation

anſah. Dadurch wurde aber gerade das Verdammungsurtheil über die menſchliche Cultur ausgeſprochen, und das wichtigſte Lebenselement, die chriſtliche Religion in ihrem Einfluſſe auf die Zurückführung der Menſchheit zur wahren Natur oder reinſten Humanität verkannt. Haben wir die Ueberzeugung, daß das Chriſtenthum die Kraft habe, den Geiſt des Menſchen, der eine irrthümliche und verkehrte Richtung genommen hat, zu ſeiner natürlichen und ewigen Beſtimmung zurückzuführen, ihn wieder in den Zuſtand der Schuldloſigkeit, der Harmonie und des Friedens mit ſich und nach außen zu verſetzen, ſo können wir dem Idylliſchen nicht mehr die enge Grenze anweiſen, auf welche es die Dichter gewöhnlich beſchränken.

Wenn wir auch das Allgemeine der Idylle, die Darſtellung einer unſchuldigen und glücklichen Menſchheit, beibehalten, und dieſe Darſtellung als die Aufgabe dieſer Dichtungsart anſehen, ſo können wir doch auf unſerm Standpunkte dieſe nicht bloß auf den Hirtenſtand beſchränken, ſondern müſſen annehmen, daß das Idylliſche das chriſtliche Familienleben, wo der Menſch am reinſten für ſich und am glücklichſten lebt, umfaſſe. Es liegt auch in dem Weſen einer jeden chriſtlichen Familie ein wahrhaft idylliſches Leben aus ſich zu entwickeln; und dieſes Leben iſt um ſo edler und ſchöner, als es ſich mit Bewußtſein und Freiheit auf der Grundlage des chriſtlichen Glaubens entfaltet. Das Leben der Hirten, welche außerhalb eines großen ſocialen Zuſtandes ſtehen, und das gewöhnlich der Gegenſtand der Idylle iſt, iſt mehr ein negatives als poſitives, beſonders in dem Heidenthum. Hirten führen ein einfaches, ſchuldloſes, naturgemäßes Leben, weil ſie in der Umgebung der reinen Natur und fern von der Ausbildung des Verſtandes und der Verfeinerung der Sitten in dem großen ſocialen Zuſtand der Städte leben, die Welt mit ihren vielerlei Bedürfniſſen nicht kennen, ſelbſt wenige Bedürfniſſe haben, und Mittel genug finden, dieſe zumal in einem milden und fruchtbaren Klima zu befriedigen. Die Idylle iſt oft nichts Anderes als die Uebertragung der glücklichen Kinderjahre des Dichters auf einen idealen Stand der Menſchheit außer der großen ſocialen Welt. Anders verhält es ſich mit dem chriſtlichen Familienleben, das auch mitten in der Welt der Verſchmitztheit und Verſchlagenheit, der Raffinirtheit und des Luxus mit Bewußtſein und Freiheit den idylliſchen Charakter bewahrt. Der Glaube und die Liebe ſind die Seele eines chriſtlichen Familienlebens, und bewahren dieſes vor aller

Unnatürlichkeit, allem Luxus, aller Verfeinerung und ſittlichen Entartung. Die chriſtliche Familie iſt ſich ihrer Beſtimmung bewußt, und ſucht die Idee eines ſolchen mit Freiheit zu realiſiren. Das Idylliſche im chriſtlichen Familienleben bekommt daher eine höhere Weihe; denn es iſt das Leben des Glaubens und der Liebe in der Familie. Die Liebe der Geſchlechter erſcheint hier nicht bloß als ein reiner Naturtrieb, und bleibt in dem natürlichen Geleiſe, weil ſie die Entartung nicht kennt, ſondern bekommt die höchſte Weihe und die humanſte Entfaltung dadurch, daß ſie ſich mit einer göttlichen Liebe verbindet. Ein höheres Lebensprincip bewahrt die Ehe vor aller Unnatur und dem rein thieriſchen Leben, und verklärt das Sinnliche durch das Geiſtige. Die Liebe geſtaltet das Familienleben zum edelſten und würdigſten, indem ſie die Verhältniſſe der Eltern zu den Kindern, und dieſer zu jenen beſtimmt. Das chriſtliche Familienleben iſt ein einfaches, ſchuldloſes, natürliches und glückliches, denn es herrſcht da allgemeine Thätigkeit, Einfachheit, Ordnung, Zufriedenheit und Heiterkeit, Offenheit und Geradheit. Beſonders ſind es die ländlichen Familien, welche auch im Verhältniß zu der nahen Natur und den Thieren ein ſchönes Leben entwickeln. In dieſem Zuſtande bewahren ſie auch leichter das einfache und ungekünſtelte Leben, weil ſie ſich mehr von der Welt abſchließen und ſich an den Boden halten, der ihnen die Nahrung gibt, leichter auch bei den frommen Sitten der Väter bleiben, die Mode nicht kennen und Frömmigkeit üben. Die althergebrachten Einrichtungen und Gebräuche ſind ein Damm gegen die einbrechenden Neuerungen, die Mode und den Luxus. Die Jugend wird leichter bewahrt vor falſchen Grundſätzen, böſen Beiſpielen und Verführung.

Der chriſtliche Standpunkt erweitert daher den Kreis des Idylliſchen, indem er das einfache, ſchuldloſe und glückliche Leben nicht bloß bei dem Hirtenſtande findet, ſondern in jeder chriſtlichen Familie. Der Dichter auf dieſem Standpunkte geht nicht, wie der gewöhnliche Idyllendichter, von der Erfahrung aus, ſondern von der Idee des Familienlebens, und ſtellt dieſes zu einer idealen Anſchauung dar. Wenn der Dichter auch weniger Stoff zu Idyllen in der Wirklichkeit findet, ſo gibt ihm das Chriſtenthum die Idee des edelſten Familienlebens und die Aufgabe, die Idee durch eine ideale Darſtellung zu realiſiren. Es iſt ja überhaupt nicht die Aufgabe des Dichters, das menſchliche Leben, wie es in der Wirklichkeit erſcheint, zu beſchreiben, ſondern die Wirklich-

keit der Idee entsprechend darzustellen. Der wahre Dichter ist, so fern er das menschliche Leben in seiner reinsten und höchsten Blüthe auffaßt und darstellt, Lehrer des schönen Lebens. Fassen wir das zusammen, was wir von dem Idyllischen gesagt haben, so können wir es die Verwirklichung der Idee des menschlichen Lebens in der Sphäre des Familienlebens nennen. Die Idylle stellt uns daher ein häusliches oder familiäres Leben dar, in dem der Mensch mit sich, der Natur und der Gottheit in seliger Einheit und Harmonie steht, wo die sinnliche Natur nicht gegen die Vernunft und den göttlichen Willen nach Unerlaubtem gelüstet, sondern in williger Unterordnung verharret, und welchem die reine, schuldlose und glückliche Natur erscheint. Es ist ein Leben, dem heftige Leidenschaften, Hoffart, Eitelkeit, Ehrsucht, Neid, Ränkesucht, Heuchelei, Lüsternheit ꝛc. unbekannt sind, und das sich in Ruhe, Heiterkeit, Arglosigkeit, Zufriedenheit und Offenheit bewegt. Es ist das rein menschliche Leben ohne Schminke im Gegensatz des gekünstelten, luxuriösen und bedürfnißvollen. Das Leben der Idylle muß daher nothwendig ein sittliches sein, das mit Bewußtsein und Freiheit geführt wird. Schiller fordert auch von dem sentimentalen Dichter, daß er die Idylle über die Hirtenwelt ausdehne und die Hirtenunschuld nicht nur vor dem Anfang der Cultur, sondern auch mitten in dieser darstelle, indem er in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung sagt: „Treibt ihn (den Modernen) hingegen der sentimentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bei dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschließen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsere Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen unseres Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann als der Schlaf unserer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unserer Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie empfinden zu lassen, die den Kämpfer belohnt, die den Ueberwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjecten der Cultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten, feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem

Worte, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurück kann, bis nach Elisium führt.“ Auch fordert er als Grundlage des Idyllischen sittliche Charaktere, indem er den Begriff der Idylle als den einer freien Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur bestimmt; indem er aber kurz den Begriff der Idylle als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet angibt, ist diese Begriffsbestimmung nach unserer Ansicht zu weit, indem wir unter dem Idyllischen nicht das schöne Leben überhaupt, sondern nur und vorzugsweise das Familienleben darunter verstehen.

Der Unterschied des Idyllischen auf dem Standpunkte des Heiden- und Christenthums besteht daher darin, daß dort dasjenige Leben idyllisch erscheint, welches ferne von der verfeinerten Cultur des Städtelebens sich rein natürlich entwickelt, darum sich einfach, offen und gerade bewegt, weil es den Gegensatz nicht kennt, darum so wenige und leicht zu befriedigende Bedürfnisse hat, weil die Sinnlichkeit durch raffinirte Kunst noch nicht gereizt, und darum so heiter und froh ist, weil es kein Verbrechen zu begehen weiß. Dieses Leben ist somit mehr ein negatives, mehr ein Naturleben, als ein vom freien, sich selbst bewußten Geiste bestimmtes und geregeltes. Das Leben kann sich nicht mehr von selbst, da es von Haus aus krank ist, zu einem wahrhaft humanen oder schönen gestalten, wenn es nicht ein höheres Element erhält; es fehlt daher der heidnischen Auffassung des Idyllischen die erste und nothwendige Bedingung eines höhern Geisteslebens. Weil man gewöhnlich bei dem Idillischen mehr auf die Natürlichkeit Rücksicht nahm, vergaß man beinahe, daß das wahrhaft schöne Leben nur in dem der Idee entsprechenden in jeder Lage besteht.

Das Idyllische im christlichen Sinne ist daher ein Leben, das sich nicht von selbst in der Entfernung von der großen Gesellschaft und in der Nähe der einfachen Natur entwickelt, sondern es ist dasjenige, welches der seiner ewigen Bestimmung bewußte Geist durch den Sieg über die Sinnlichkeit errungen hat und lebt. Weil das Idyllische im Sinne des Christenthums nicht bloß die von der Natur geleitete Lebensentwicklung in der Familie ist, sondern diejenige, welche von dem christlichen Geiste bestimmt wird, läßt sich dasselbe nicht mehr ausschließlich auf die Sitteneinfalt der Hirtenwelt beschränken, sondern es umfaßt alle natur-

gemäßen Entwicklungen des Familienlebens, die durch den christlichen Glauben die höchste Weihe und den Charakter der reinsten Humanität erhalten.

Der ästhetische Eindruck des Idyllischen besteht daher darin, daß wir darin die Wirklichkeit des Familienlebens in der der Idee entsprechenden Entwicklung schauen, in einem Zustande, in welchem der Kampf der Sinnlichkeit mit der Vernunft aufgehört und die Ruhe der Vollendung eingetreten ist. Es ist nicht das Naturleben der Familie, welches uns in dem Idyllischen so wohlgefällt, sondern das wahrhaft menschliche Leben im Kreise der Familie, das von einem sich selbstbewußten und freien Geiste geschaffen und gestaltet wird.

## §. 43.

## Schluß.

Wir haben uns bisher zur Aufgabe gemacht, zu zeigen, daß die wahre christliche Kunst nothwendig im Ganzen und Einzelnen einen symbolischen Charakter habe, weil sie ihrem Wesen nach nichts Anderes als christliche Ideen sinnbildlich darzustellen hat. Wie jede Religion in einem symbolischen Gewande auftritt, da durch sie die subjectiven Beziehungen des Menschen zu der Gottheit in verschiedenen äußern Formen, Gestalten und Handlungen in die Erscheinung treten, so übernimmt auch jede Kunst, indem sie ihre Wurzel in der Religion hat, den symbolischen Charakter derselben. Wir sind auch der Ansicht, daß nur diejenigen die christliche Kunst in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung richtig auffassen und verstehen, welche sie als Symbole christlicher Ideen erkennen. Um aber die christliche Kunst zu schaffen und zu beurtheilen, ist es für den Künstler sowie für den Beurtheiler der Kunst unerläßlich, daß sie die christlichen Ideen wohl kennen.

Zu diesem Zwecke haben wir es unternommen, die christliche Religion in ihrem symbolischen Charakter darzustellen, oder die christliche Lehre und den christlichen Cultus in ihren tiefern Bedeutungen für die christliche Kunst aufzufassen und die ästhetischen Begriffe im christlichen Sinne zu bestimmen.

Es erübrigte hier noch in einem weiteren Kapitel den symbolischen

Charakter der verſchiedenen Kunſtzweige im allgemeinen zu beſprechen, allein da wir hierüber ſchon §. 23. Andeutungen gegeben haben, und die Darſtellung des allgemeinen Symboliſchen in der Behandlung der ſpeciellen Symbolik der chriſtlichen Künſte einen geeigneten Platz als Uebergang vom Allgemeinen zum Beſondern findet, unterlaſſen wir dieſe hier und werden auf ſie in der ſpeciellen Symbolik zurückkommen.

Druck von J. P. Himmer in Augsburg.

Der stets zunehmende Beifall, dessen sich

# Cantu's allgemeine Weltgeschichte

für das

# katholische Deutschland

zu erfreuen hat, hat eine neue Ausgabe in Bänden hervorgerufen. Daß diese erste,

**auf katholischem Standpunkte stehende größere Weltgeschichte**

die größte Verbreitung verdiene, ist allerseits anerkannt.

So äußert sich die in Köln erscheinende Volkshalle in der Beilage zu Nr. 100 vom Jahr 1852 so:

„Wenn sieben rasch einander sich folgende Auflagen, Uebersetzungen in die Sprachen beinahe aller europäischen Völker (hier hinkten die Deutschen zuletzt nach) für irgend ein literarisches Unternehmen ein günstiges Zeugniß ablegen, so kann Hrn. Cantu's Weltgeschichte dasselbe in Anspruch nehmen, wie selten ein anderes. Diese Thatsache schließt das Urtheil vieler Tausende in sich, wogegen dasjenige des Einzelnen zum kaum hörbaren Hauch wird. Die Verpflanzung dieses Werkes auf deutschen Boden muß um so erfreulicher sein, je allgemeiner das Bedürfniß einer Weltgeschichte, von katholischem Standpunkt aufgefaßt, gefühlt wird, je weniger bis dahin noch geschehen ist, um demselben in würdiger und befriedigender Weise entgegenzukommen. Neben dieser wesentlichsten dienen noch drei andere Eigenschaften Hrn. Cantu's Werk zu wohlverdienter Empfehlung: zunächst ein fließender Styl, sodann eine höchst geistreiche Auffassung und Darstellung, endlich fleißiges Studium der Urquellen: so daß seine Geschichte weder in allgemeinen und oberflächlichen Raisonnements verläuft, noch eine wohlfeil zu Stande gebrachte Compilation aus vorhandenen Specialgeschichten, sondern ein Originalwerk im wahren Sinne des Wortes zu nennen ist."

---

„Cäsar Cantu's allgemeine Weltgeschichte gehört anerkanntermaßen zu den gediegensten Geschichtswerken der Neuzeit, welche die Geschichte vom katholischen Standpunkte behandeln. Ja, sie verdient unstreitig den Vorzug vor allen übrigen Literaturerscheinungen dieser Art, da keine, wie sie, den Einfluß der katholischen Kirche auf Sitte und Kultur, auf Kunst, Literatur und Recht der verschiedenen Nationen so wahr und umfassend gewürdigt und dargestellt hat. Für ihre Gediegenheit spricht nicht allein der Umstand, daß sie im Italienischen in kurzer Zeit sieben Auflagen erlebt, sondern auch daß außer dieser deutschen Bearbeitung gegenwärtig eine französische, englische und spanische Uebersetzung derselben veranstaltet wird. Besonders freudig müssen wir die zweite Hauptabtheilung des großen Werkes: die allgemeine Geschichte des Mittelalters begrüßen, dessen erster Band bis zu Karls des Großen Zeit reichend vor uns liegt. Keine Partie der Weltgeschichte ist wohl mehr verkannt, entstellt und verunglimpft, als die des s. g. „finstern" Mittelalters. Denn wir müssen es zu unserer eigenen Beschämung gestehen, daß bisher die ganze reiche Literatur desselben fast ausschließliches Eigenthum der protestantischen Geschichtsmacherei gewesen. Freilich haben wir uns in jüngster Zeit schon einiger verdienstvollen Leistungen in der Geschichte des Mittelalters vom katholischen Standpunkte aus zu erfreuen, allein ein größeres und gründlicheres

Werk über diese dunkle Partie der Geschichte ist bis jetzt noch nicht erschienen. Der geehrte Uebersetzer und Bearbeiter derselben hat sich daher das ganze katholische Deutschland zu vielem Danke verpflichtet und sind wir gewiß, daß es die möglichst größte Verbreitung verdient und auch erlangen wird."

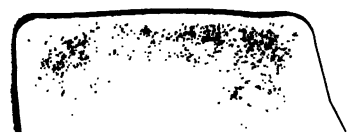
(Kathol. Katalog, 1852, Nro. 6.)

---

„Wissenschaftliche Gründlichkeit und gefällige Form, bedeutende Ausführlichkeit und doch immer die wünschenswerthe Spannung des Interesses auf Seite des Lesenden, hohe Vollständigkeit, ohne daß über die Mannigfaltigkeit die Einheit verloren ginge, Nahrung zugleich für den Verstand und das Gemüth finden wir hier in sonst seltenem Verein. Einzelnes mag in einem Werke so großen Umfanges immerhin der Berichtigung fähig, ja bedürftig sein; dem Werthe des Ganzen geschieht hiedurch kaum ein wesentlicher Abbruch. So lange Besseres im Ganzen und Großen nicht vorliegt, also voraussichtlich auf lange Zeit hinaus, verdient darum Cantu in jeder Weise empfohlen zu werden, zum ernsten Studium sowohl als zur angenehmen Lektüre."

(Kathol. Literaturbl. zur Sion, 1852, Nro. 14.)

---

„Was zuerst den Inhalt betrifft, so enthält das Werk nicht etwa, wie manche andere Geschichtswerke, eine bloße Aufzählung von Fürsten, Schlachten u. dergl., sondern es ist in demselben Alles enthalten, was nur immer im Mittelalter vorgekommen ist, das ganze Denken und Thun desselben. Wir finden in demselben die Kirchengeschichte so gut, als die Profangeschichte; die Sitten, Gebräuche, Lebensansichten, mit Einem Worte: Alles, was das Mittelalter Großes und auch Kleines, Gutes und Schlimmes hatte. Neu und interessant für den Referenten waren die Mittheilungen über das Islam. Hat Fr. v. Kerz in seiner Geschichte der Religion bereits viel Neues darüber gebracht, so ist dieser Gegenstand in dem vorliegenden Werke noch mehr aufgehellt. Was ferner den Geist, der das Buch durchwehet, angeht, so ist es ganz der Geist der Kirche; überall sehen wir die Kirche wirken, und immer auch auf die Vorsehung hingezeigt, die Alles leitet. Es ist endlich auf dem Titel gesagt, daß das Werk nicht bloß eine Uebersetzung sei, sondern eine Bearbeitung. Es fragt sich nur, ob dadurch das Werk etwas gewonnen hat oder nicht. Und nach unserer Meinung hat es durch diesen Umstand gewonnen, denn der Herr Bearbeiter hat manchen Punkt durch die aus der deutschen Literatur beigebrachten Anmerkungen noch mehr aufgehellt und deutlicher gemacht. Ebenso ist es sehr lobenswerth, daß die Literatur noch ergänzt ist. Was endlich zuletzt die äußere Ausstattung betrifft, so ist dieselbe ausgezeichnet zu nennen."

(Philothea, 1853, Beilage Nro. 15.)